# العلامـات وأبعادها الدلالية والتداولية في موطأ مالك
## دراسة سيميائية

غصاب منصور علي الصقر

رسالة مقدمة لاستكمال متطلبات الحصول على درجة
دكتوراه الفلسفة في اللغة العربية

قسم اللغة العربية وآدابها
كلية الآداب والعلوم الاجتماعية
جامعة السلطان قابوس
سلطنة عمان

مارس 2016

# العلامـات وأبعادها الدلالية والتداولية في موطأ مالك
## دراسة سيميائية

غصاب منصور علي الصقر

رسالة مقدمة لاستكمال متطلبات الحصول على درجة
دكتوراه الفلسفة في اللغة العربية

قسم اللغة العربية وآدابها
كلية الآداب والعلوم الاجتماعية
جامعة السلطان قابوس
سلطنة عمان

مارس 2016

**لجنة الرسالة:**

اسم الطالب : غصاب منصور علي الصقر الرقم الجامعي :P095150

عنوان الرسالة:" العلامات وأبعادها الدلالية والتداولية في موطأ مالك: دراسة سيميائية"

**لجنة المشروع البحثي/ الرسالة:**

١. المشرف الرئيس : د. أحمد يوسف

الدرجة العلمية: أستاذ مشارك

القسم: اللغة العربية وآدابها

الكلية/ المؤسسة : الآداب والعلوم الاجتماعية/ جامعة السلطان قابوس

التوقيع: التاريخ:٢/٣/٢٠١٦م

٢. عضو لجنة الإشراف: د. رابح بو معزة

الدرجة العلمية: أستاذ مشارك

القسم: اللغة العربية وآدابها

الكلية /المؤسسة : الآداب والعلوم الاجتماعية/ جامعة السلطان قابوس

التوقيع: التاريخ:٢/٣/٢٠١٦م

**لجنة مناقشة المشروع البحثي/ الرسالة:**

- رئيس اللجنة: د. إياد حكم فضة

الدرجة العلمية: أستاذ مشارك

القسم: الجغرافيا

الكلية /المؤسسة : الآداب والعلوم الاجتماعية/ جامعة السلطان قابوس

التوقيع: التاريخ:٢/٣/٢٠١٦م

- المشرف الرئيس : د. أحمد يوسف

الدرجة العلمية: أستاذ مشارك

القسم: اللغة العربية وآدابها

الكلية /المؤسسة : الآداب والعلوم الاجتماعية/ جامعة السلطان قابوس

التوقيع: التاريخ:٢/٣/٢٠١٦م

- العضو : د. إحسان بن صادق اللواتي

الدرجة العلمية: أستاذ مشارك

القسم: اللغة العربية وآدابها

الكلية /المؤسسة : الآداب والعلوم الاجتماعية/ جامعة السلطان قابوس

التوقيع: التاريخ:٢/٣/٢٠١٦م

- الممتحن الخارجي: أ. د. عبد القادر فيدوح

الدرجة العلمية: أستاذ

القسم: اللغة العربية وآدابها

الكلية /المؤسسة : كلية الآداب والعلوم/ جامعة قطر

التوقيع: التاريخ:٢/٣/٢٠١٦م

- الممتحن الخارجي: أ. د. صلاح الدين بوجاه

الدرجة العلمية: أستاذ

القسم: اللغة العربية وآدابها

الكلية /المؤسسة : كلية الآداب والعلوم/ جامعة نزوى

التوقيع: التاريخ:٢/٣/٢٠١٦م

بسم الله الرحمن الرحيم

وَعَلَٰمَٰتٍۚ وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ ١٦

سُورَةُ النَّحۡلِ

# إهـــــــداء

إلـــى

زوجتـــي

وأولادي

علامات وسيمياء

# العلامات وأبعادها الدلالية والتداولية في موطأ مالك

## دراسة سيميائية

**إعداد الباحث**

**غصاب منصور علي الصقر**

## مستخلص

نسعى في هذا البحث إلى دراسة العلامات، وأبعادها التركيبية والدلالية والتداولية، في موطأ مالك. ولتحقيق ذلك طرحنا جملة من التساؤلات شكلت في جوهرها إشكاله: أيُعدُّ إنتاج الدلالة وتداولها في فهم الحديث النبوي وفقًا على العلامات اللسانية ؟ أم يكون للعلامات غير اللسانية دور في ذلك؟ وهل تعدّ العلامات غير اللسانية من القرائن القاطعة في تبيان المقاصد في الشريعة الإسلامية؟ وهل العلامات غير اللسانية تضافرت مع العلامات اللسانية، ودعمتها في الإبانة والدلالة على المعنى وإيصال الفكرة؟ وما مدى إسهام العلامات موضوع البحث في إنتاج الدلالة؟ وما أثرها في المتلقي؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة، سعينا إلى أن نبيّن هدف البحث، وأهميته، وإشكاله، ووقفنا على الدراسات السابقة التي أفدنا منها، وحاولنا أن نضيف إليها ما لم تقدمه، وعرَّفنا المدونة، وحددنا الآليات والأدوات الإجرائية السيميائية، التي حللنا العلامات موضوع البحث في ضوئها. ثم وقفنا على مفهوم العلامة، ومرجعياتها اللسانية والمنطقية والسلوكية، انطلاقًا من المدونة. ودرسنا بعض العلامات في الجانب الإشاري الجسمي، وبعضها في الجانب الثقافي المتمثل في علامات اللون، واللباس، والطعام، والعدد، ويعضها الآخر في الجانب الاستعاري، الذي تناولنا فيه نظريات الاستعارة، وتوليد دلالاتها، وشروط تداولها، وبنيتها الأيقونية.

وقدمنا النتائج التي توصلنا إليها، التي كان من أبرزها، إسهام العلامات، في موطأ مالك، في إنتاج الدلالة وتداولها، من خلال تضافر العلامات غير اللسانية مع العلامات اللسانية، ودعمها لها، في الإبانة والدلالة على المعنى، وإيصال الفكرة، والتأثير في نفس المتلقي وسلوكه، وتبيان المقاصد الدينية.

**Signs in Muwatta' Malik and their semantic and pragmatic functions**

**A semiotic study**

**By Researcher**

**Ghassab Mansoor Ali Al Saqr**

## Abstract

This research aims at studying signs in Muwatta' Malik in terms of their syntactic, semantic and pragmatic aspects. To achieve this, several research questions will be raised and addressed: is the production and pragmatic use of meaning limited to the linguistic sign in the understanding of the Prophetic Traditions? Or do non-linguistic signs have a role in doing this. Can the linguistic signs be considered as decisive evidence in revealing/identifying Islamic Shair'a intentions? Do the non-linguistic signs supplement/support the linguistic signs in clarifying and defining the intended meaning and in conveying the main idea? How far do these signs contribute to the production of meaning and (b) how do they influence the receiver.

To answer these questions, the hypothesis, the objectives, significance and the problem of the study are identified. A comprehensive literature review is provided, trying identify the gabs in such studies. The manuscript (the book) with its different aspects, in light of which the analysis is performed, is defined. Then all the procedural steps and semiotic techniques of the analysis are identified. Then the concept of “sign” as used in the Manuscript with all its linguistic, logical and behavioral dimensions is identified. Some body language signs and cultural signs, such as colors, clothing, food, and number and metaphor signs, exemplifying metaphor theories, generation of meaning, iconic structure, and pragmatic dimensions are studied.

Finally, the findings and results of the study are presented. The most important of which are: the contribution of non-linguistic and the linguistic signs in Muwatta' Malik in producing meanings and pragmatic functions, the non-linguistic signs are supportive of the linguistic ones in expressing the meanings and functions, conveying ideas, and influencing the receiver and his/her behavior.

# فهرس الموضوعات

## مقدمـــــة

يتضمن نص موطأ مالك - بوصفه علامة كبرى - نسقًا دالًا يتألف من علامات لسانية وغير لسانية؛ إذ الناظر فيها يستدل بها على حقيقة أبعادها التركيبية والدلالية والتداولية، كونها مرتبطة بنشاط الإنسان وسلوكه اليومي. فهذه العلامات منها ما جاء محسوسًا، مثل: مغفرة الذنوب وإن كانت مثل زبد البحر، واشتكاء النار إلى الله - عز وجل- من شدة الاستعار، ومنها ما يدرك إدراكًا مجردًا من طريق العقل، مثل: بياض الوجوه الدال على الإيمان، وسوادها الدال على الكفر، واحمرارها الدال على الغضب. وما كان استخدام الرسول - ﷺ - لها إلا دليلًا على أهميتها في توضيح المعنى وتحقيق التواصل.

تبدو لنا علامات موطأ مالك موضوعًا خصبًا يمكن البحث فيه عن الإجراءات التي تكشف عن أبعادها التركيبية والدلالية والتداولية، وتضعها موضع بحث ودراسة؛ ومن هنا، جاءت مسوغات اختيارنا لموضوع هذا البحث، التي تنقسم في جانبين:

1- جانب ذاتي، يتمثل في ابتغاء مرضاة الله تعالى، وخدمة سنة نبيه ﷺ، والرغبة في دراسة موطأ مالك؛ لاستكناه الآراء الفقهية التي تنطوي عليها الأحاديث النبوية الواردة فيه؛ لإضافة معرفة جديدة إلى معارفنا السابقة، في علوم الحديث النبوي، وكون هذا الموضوع مصحِّحًا فكرة خاطئة مؤداها أنَّ الدين والعلوم الحديثة لا يلتقيان، هذا من جهة. ومن جهة ثانية الإشارة إلى بلاغة الرسول - ﷺ - في استعماله العلامات اللسانية وغير اللسانية؛ لتبليغ رسالة الإسلام ونشرها.

2- جانب موضوعي، يتمثل في عدم وجود بحث - فيما أعلم - تناول الأبعاد الدلالية والتداولية لموطأ مالك، وقرأه قراءة سيميائية؛ لأنَّنا نعتقد أنَّ السيميائيات بإمكانها أن تفتح لنا مدخلًا يساعدنا على إعادة قراءة الأنساق الدلالية للمدونة قراءة جديدة، مع أخذ الاحتياطات المنهجية الخاصة لعلم الحديث، بما يقدم لنا إضاءات جديدة تساعدنا على الفهم السليم لهذه المدونة النبوية.

**أولًا: إشكال البحث:**

تداعت في ذهننا تساؤلات عديدة شكّلت في جوهرها إشكال بحثنا للعلامات وأبعادها التركيبية والدلالية والتداولية في موطأ مالك: أيعدّ إنتاج الدلالة وتداولها في فهم الحديث النبوي وقفًا على العلامات اللسانية؟ أم يكون للعلامات غير اللسانية دور في ذلك؟ وهل تعدّ العلامات غير اللسانية من القرائن المعينة على تبيان مقاصد الشريعة الإسلامية؟ وهل العلامات غير اللسانية تضافرت مع

العلامات اللسانية، ودعمتها في الإبانة عن المعاني والأفكار المتوارية في نص موطأ مالك؟ وما مدى إسهام العلامات بفرعيها في إنتاج الدلالة، وتأثيرها في المتلقي؟

**ثانيًا: أهداف البحث:**

لقد قادنا إشكال البحث إلى تحقيق أهداف، نوجزها فيما يأتي:

1- تبيان مفهوم العلامات.

2- تحديد مرجعيات العلامة: اللسانية، والمنطقية، والسلوكية، ومقولاتها، وأبعادها التركيبية والدلالية والتداولية، وأقسامها.

3- دراسة العلامات الإشارية الجسمية، وأهميتها، ووظائفها، وأنساقها.

4- إبراز الارتباط الوثيق الذي بين العلامات وأبعادها الثقافية، من مثل دلالات اللون، واللباس، والطعام، والعدد.

5- تبيين أهمية الاستعارة في إنتاج الدلالة وتداولها من خلال ربطها: بالخطاب والسياق، والبنية التصورية الذهنية للإنسان، والموسوعية، والتلفظية، والمقصدية، والمقبولية، والبنية الأيقونية.

**ثالثًا: أهمية البحث:**

تتركز أهمية هذا البحث في الأسباب الآتية:

1-قيمة العلامات غير اللسانية في دعم العلامات اللسانية قصد الإبانة عن المعنى، وإيصال الفكرة.

2-وجود المعنى داخل العلامات، التي هي السبيل العلمية إلى إنتاج الدلالة وتداولها.

3-أهمية العلامات غير اللسانية عند علماء أصول الفقه بوصفها قرائن قاطعة في تبيان المقاصد.

4-تسجيل قصور في تناول العلامات غير اللسانية في الدراسات التي عالجت موطأ مالك.

5-قراءة نص الحديث بمنهج سيميائي؛ لفتح أفق جديدة لقراءة تعمق فهمنا له من مختلف جوانبه.

6-محدودية المدونة وترتيبها وتصنيفها في أبواب واضحة كانت عاملًا مساعدًا على إجراء هذه الدراسة.

7-توفُّر في موطأ مالك ظواهر البحث، والجوانب التي تتضافر فيها العلامات اللسانية وغير اللسانية.

8-أهمية مصنف موطأ مالك؛ نظرًا إلى ما يشتمل عليه من صحيح الحديث، وعلى المأثور عن الصحابة والتابعين، وعلى الكثير من الآراء الفقهية والأحكام الشرعية، وأُطلق على رواته سلسلة الذهب؛ لجلالة كل واحد منهم، وعظيم قدرهم، ينضاف إلى أنَّ مالكًا بن أنس كان من أوائل المدونين للحديث الصحيح، فكان حذرًا ومحتاطًا، في قبول ما يروى، ومدققًا وناقدًا في المتن والسند. فالموطّأ يجمع بين الحديث والتفسير والفقه والتاريخ.

9-مكانة الحديث النبوي في التشريع الإسلامي؛ لأنَّه ركن أساس في استنباط أحكام الشرع على وقف مراد الله تعالى؛ إذ يشكل مع القرآن الكريم دستور الأمة، ومنهج حياتها في التشريع.

**رابعًا: الدراسات السابقة:**

هناك دراسات سابقة تناولت مصنفات الحديث النبوي بالبحث والدراسة، وسنجمل ملحوظاتنا عليها في نهاية عرضها كاملة، ويمكننا تصنيفها على النحو الآتي:

أولًا: كتب، وتتمثل في الدراستين الآتيتين:

1- دراسة أحمد زكريا ياسوف (الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف) (2006):

تناول الباحث في هذا الكتاب الوسائل البلاغية والجمالية للصورة، ومظاهرها، ومكونات اللوحة الفنية. ودرس الصورة الاستعارية في الفصل الثاني من دراسته، وبين حدها وخصوصية تركيبها في الحديث النبوي، من حيث الإبداع وموافقته للمنطق، ودخول الصورة الفعلية على الاستعارة ودخول الحركة فيها، وبين كذلك إسهام الألوان في التصوير، فدرس اللون الأبيض والأسود منفردين، ثم تتبع تعارضهما مؤكدًا أهمية التضاد الذي يقوي تجلي الطرفين في التضاد اللوني، ودرس اللون الأحمر وتجليه الحسي والنفسي، وذكر الأصفر والأخضر أيضًا.

2- دراسة عائشة الدرمكي (سيميائيات التواصل الإشاري المصاحب للكلام) (2012):

درست الباحثة في هذا الكتاب مفهوم العلامة، ونشأتها، وأصنافها، ووظائفها التواصلية، وبينت معوقات التواصل، ووضحت أصناف العلامات الإشارية، ووظائفها في التواصل، واختارت عينة من مدونة صحيح مسلم لتحليلها؛ فحللتها في ثلاثة مستويات، هي: المستوى التأليفي، والاستبدالي،

والوظيفي. واتخذ تحليل النصوص المختارة ضمن هذه المستويات ثلاث خطوات رئيسة على النحو الآتي: موضوع العلامة الإشارية، وتأويل العلامة الإشارية، والعلامة الإشارية في سياقها الوظيفي.

ثانيًا: أبحاث محكمة، وتتمثل في الآتي ذكره:

1- دراسة عودة عبد الله عودة (الاتصال الصامت وعمقه التأثيري في الآخرين في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية) (2004):

تهدف الدراسة إلى دراسة الاتصال الصامت وعمقه التأثيري في الآخرين في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية؛ إذ بيّن الباحث مفهوم الاتصال الإنساني، وأهميته، وبعده الديني، وأشكاله، ووظائفه، وتحدث عن الصمت ودوره في عملية الاتصال والتأثير، وذكر صورًا من القرآن الكريم والسنة النبوية للاتصال الصامت، من نحو لغة العيون، وتعبيرات الوجه، والمظهر واللباس.

2- دراسة السر أحمد سليمان (الوظائف التعليمية والفاعلية التعليمية للاتصال غير اللفظي في الحديث النبوي) (2006):

هدفت الدراسة إلى تحديد أساليب الاتصال غير اللفظي المستخدمة في الحديث النبوي، ومعرفة وظائفها التعليمية وفاعليتها التعلمية. وطبق الباحث أسلوب تحليل المحتوى على عينة من الأحاديث النبوية الصحيحة، فدرس تعبيرات الوجه، واستخدامات اليد، والحركات الجسمية العامة، وذكر وظائفها التعليمية.

3- دراسة علي محمد المدني (دلالة الإشارات الحسية في الحديث الشريف وأثرها في تأويل التركيب)(2008):

اختار الباحث مجموعة من الأحاديث المتضمنة إشارات حسية؛ لتعرّف أثرها في التركيب اللفظي. فعمل على تأويل هذه الإشارات تأويلًا لفظيًا، محكومًا بسياقات موارد الحديث. ولقد أظهر البحث وظائف نحوية متعددة من مفهوم الإشارة الحسية في الحديث، يمكن تصنيفها بحسب الأبواب النحوية المعروفة.

4- دراسة مهدي عرار (التواصل غير اللفظي في الحديث النبوي الشريف) (2009):

استشرف الباحث مجموعة من هيئات بعض الجوارح التي كانت في سياقاتها الشريفة حوامل ونواقل للمعنى كما اللفظ، ومن أهمها هيئة الوجه، والعين، والرأس، واليد، والهيئات العامة من نحو المشية، والجلسة، واللبسة.

5- دراسة علي محمد المدني (دلالات التعبير بالوجه في الحديث الشريف) (2009):

كشفت الدراسة عن سبق العلماء المسلمين في تناول اللغة غير اللفظية فيما عرف بعلم الفراسة بوجه خاص. وخلص البحث إلى أهمية الانتفاع بفروع المعرفة الحديثة وعلومها في خدمة الحديث الشريف؛ للإبانة عن المعاني الدقيقة لما تضمنه من تعبيرات غير منطوقة وخاصة تعبيرات الوجه الشريف، التي دلت على مجموعة من الدلالات من نحو الغضب، والسرور، والحياء.

6- دراسة خليل محمد أيوب (الصورة الاستعارية في الحديث النبوي) (2010):

أقام الباحث دراسته للاستعارة، في الصحيحين، من خلال النظر إليها من زاوية الخصائص الدلالية، فقسمها إلى تجسيمية، وتشخيصية، مستندًا في ذلك إلى فهم عبد القاهر الجرجاني لوظيفة الاستعارة.

7- دراسة عياض عبد الرحمن (تأويل اللون في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف) (2011):

تتحدد هذه الدراسة في التعرف إلى دلالات اللون في القرآن الكريم والحديث النبوي، من خلال المسح الميداني للسور والآيات القرآنية، وكذلك الأحاديث النبوية. وفي نهاية الدراسة ذكر الباحث مجموعة من النتائج، منها: أنَّ الألوان في القرآن الكريم والحديث النبوي ذُكرت بدلالات مختلفة ومتعددة، ومن ذلك أنَّها اتخذت لها دلالات رمزية فيها، من خلال ربط بعض الممارسات الدينية بألوان خاصة، وقد نص القرآن الكريم أنَّ في اختلاف ألسنة البشر وألوانهم آيات لمن يفكر في حكمة الله وعظمة ملكه.

8- دراسة محمد عبد الرحمن عطا الله (وظائف اللغة غير المنطوقة في الحديث النبوي) (2012):

درس الباحث وظائف الأنساق غير اللسانية في الحديث النبوي، ورأى أنَّ المهتمين بدراسة اللغة غير المنطوقة يرجعون أغلب هذه الوظائف إلى حركات اليد، ويقسمونها أربعة أقسام، هي: الوظيفة المستقلة، والتوكيدية، والوصفية، والتنظيمية. واتضح في نهاية الدراسة أنَّ اللغة غير المنطوقة في الحديث النبوي أسهمت بدور بارز في تحقيق وظائف متنوعة.

9- دراسة منى العسة (المعنى البلاغي للعدد في الحديث النبوي، قرائنه ودلالاته) (2014):

حاولت هذه الدراسة من خلال استقراء بعض النصوص النبوية التي ورد فيها ذكر الأعداد، واستقراء شروحها، وتحليل كلام العلماء فيها- جمع القرائن التي ذكرها العلماء في ترجيح حمل المعنى المراد من العدد في النص النبوي على معناه المجازي البلاغي دون المعنى الحقيقي الحصري، ثم تطرق البحث إلى الدلالات البلاغية التي استعمل العدد من أجلها في تلك النصوص، وذلك بهدف الوصول إلى فهم أقرب وأرجح للنص النبوي.

إنَّ الدراسات السابقة التي عالجت الحديث النبوي، من خلال المصنفات الحديثية المختلفة، ركزت في العلامات غير اللسانية وحدها، وخصوصًا العلامات الإشارية الجسمية، مثل: دراسة عائشة الدرمكي، وعودة عبد الله، والسر أحمد سليمان، ومهدي عرار، وعلي المدني، وأغفلت العلامات اللسانية، أو تناولت العلامات اللسانية دون إيلاء العناية بالعلامات غير اللسانية، مثل: دراسة خليل أيوب، وعياض عبد الرحمن. أو أنَّها تناولت المستوى التركيبي أو الدلالي، مثل: دراسة علي المدني، ومنى العسة، وأهملت التداولي، أو اهتمت بالجانب التداولي دون الاهتمام بالمستويات الأخرى، مثل: دراسة عبد الله عودة، والسر أحمد سليمان، أو أنَّها تناولت هذه العلامات اللسانية من منظور بلاغي تراثي، مثل: دراسة أحمد زكريا ياسوف، وخليل محمد أيوب، ومنى العسة، في مصنفات غير الموطأ. والبحث الذي قمنا به يتفق مع هذه الدراسات من حيث الاشتراك في بعض الموضوعات التي تناولتها، لكنه يختلف عنها من حيث طريقة التناول؛ إذ إننا تناولنا فيه العلامات اللسانية وغير اللسانية معًا من جهة، وركزنا على المستويات التركيبية والدلالية والتداولية للعلامات بنوعيها اللسانية وغير اللسانية، في نص موطأ مالك، بتطبيق النظريات السيميائية المختلفة المستقاة من مرجعيات العلامة اللسانية والمنطقية والسلوكية؛ لأنَّ هذه العلامات رافد من روافد الإبانة والتوضيح، التي عمل البحث جاهدًا على دراستها دراسة سيميائية؛ لاستكناه دلالاتها وأبعادها التداولية. وإننا نرى أنَّ هذا البحث جاء ليسدّ النقص الذي نسجّل في مثل هذه الدراسات، فيكون مكملًا لها.

**خامسًا: منهج البحث وخطته:**

ندرس هذه المدونة دراسة سيميائية لا تقف على مستويات اللغة التقريرية فحسب، وإنَّما تتجاوزها إلى المستويات الإيحائية؛ بغية كشف الغطاء عن الأبعاد التركيبية والدلالية والتداولية، للعلامات الإشارية الجسمية، والعلامات الثقافية (اللون، واللباس، والطعام، والعدد)، والعلامات الاستعارية، ملتزمين بسياق النص، ومتوخين أنَّ هذه الدراسة ستساعدنا على التحليل العلمي، الذي يسعى إلى إبراز دلالات المعاني وتداولها، وبيان عناصر تقوية الكلام وزيادة وضوحه.

وسنتَّبع الخطوات الإجرائية الآتية:

1-ضبط العلامات موضوع البحث.

2-تصنيف العلامات ووضعها في جداول بحسب النوع الذي تنتمي إليه.

3-تحليل العلامات تحليلًا سيميائيًا، بحسب الآليات والأدوات الإجرائية المستمدة من خلفيات العلامة، ونظرياتها.

وقد اقتضت طبيعة البحث تقسيمه في مقدمة، وأربعة فصول، وخاتمة. تحدثنا في المقدمة عن مسوغات اختيار موضوع البحث، وإشكاله، وأهدافه، وأهميته، والدراسات السابقة، ومنهجه وخطته، ومدونته، وأهم الصعوبات.

وجئنا في الفصل الأول (العلامات: المفهوم والمرجعية) نتقفى آثار مفهوم العلامة، ومرجعياتها اللسانية، والمنطقية، والسلوكية، انطلاقًا من المدونة؛ لنتعرَّف أبعادها، وأصنافها، وأقسامها، ومراتب وحودها، بالشكل الذي يسمح لنا من تتبعها بمختلف تجلياتها، في أثناء دراستنا التطبيقية.

وخصصنا الفصل الثاني (العلامات الإشارية الجسمية) لعلامات موطأ مالك الإشارية الجسمية، وأهميتها، ووظائفها، وأنساقها؛ ذلك أنَّ أحاديث الموطأ قد حرصت على تنويع طرائق إنتاج الدلالة وتداولها، وإيصال المعنى للمتلقي، فلم تقف عند حد الكلام المنطوق، وإنَّما تضمنت مواقف تمَّ فيها توظيف هذه العلامات؛ لتؤدي مجموعة من الوظائف ذكرناها في البحث.

ووقفنا في الفصل الثالث (العلامات الثقافية) على الحديث عن أنساق علامات موطأ مالك الثقافية، التي يحددها السنن الثقافي الإسلامي، بوصفها أنساقًا دالة، وموضوعات تداولية تؤشر على الهوية الثقافية للمتواصلين. وقد تمثلت في علامات اللون، واللباس، والطعام، والعدد.

وانتهينا في الفصل الرابع (العلامات الاستعارية) إلى تتبع علامات موطأ مالك الاستعارية، التي تجاوزت الكلمة إلى الجملة فالخطاب. وذكرنا أنَّها قد انصرفت إلى المجال التداولي؛ فدرسناها بوصفها نشاطًا لغويًا يستدعي حضور أطراف الخطاب في الحديث النبوي جميعًا. وتحدثنا عن مظهريها: المقصدية، والمقبولية. ووقفنا على بنيتها الأيقونية؛ ففككنا أنساقها، بوصفها أداة وضوح ووسيلة للمعرفة الإضافية، التي تمثلت في الأنساق الحسية الآتية: البصرية، واللمسية، والشمية، والذوقية.

وختمنا بحثنا بالنتائج التي توصلنا إليها. وألحقنا بها مسردًا للأعلام، وثبتًا للمصطلحات، وملحقًا للعلامات.

**سادسًا: مدونة البحث:**

يُعَدُّ موطأ مالك أحد كتب مجامع الحديث؛ إذ يصنف في الطبقة الأولى من طبقاتها، فهو مصدر معتمد في الاحتجاج بالأحادبث الواردة فيه، على الرغم من أنَّ فيه البلاغات والمنقطعات والمراسيل. سُمِّي الموطأ بهذا الاسم؛ لأنَّ مالك صنعه ووطأه للناس، وقيل لأنَّه عرضه على سبعين فقيهًا من فقهاء المدينة، فكلهم واطأه عليه.

ضمَّ الموطأ ثلاثة وأربعين وثمانمائة وألف حديث، وزّعت في الكتب والأبواب التي اجتهد مالك في تصنيفها؛ إذ بلغ عدد الكتب واحدًا وستين كتابًا، تبدأ بكتاب (وقوت الصلاة)، وتنتهي بكتاب (أسماء النبي ﷺ)، وعدد الأبواب ثلاثة وثمانمائة باب. ومن عادة مالك في الغالب أن يذكر عقب تلك الأحاديث ما استنبطه منها من فقه، ولكن هناك ما يقرب من مائة باب خلت أصلًا، من أي حديث وإنَّما خصها مالك لفقهه. وللموطأ عدد من النسخ، رواها وشرحها رواة وشراح، التي عدنا إليها، ولكنّا اعتمدنا في بحثنا هذا النسخة التي صححها ورقّمها وخرّج أحاديثها وعلّق عليها محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، الناشر مصطفى البابي الحلبي، 1985.

لعلَّ من أهم الصعوبات التي واجهتنا إن كان لا بدَّ من ذكرها: حداثة الموضوع وطبيعة طرحه، وافتقار مكتبة الجامعة للكثير من الكتب التي تتناول السيميائيات باللغة الإنجليزية، وعدم وجود مراجع تتناول تطبيق نظرية بورس تطبيقًا متكاملًا بأبعادها وأصنافها على نصوص دينية أو غير دينية، وينضاف إلى ذلك الحيطة والحذر الشديدان في التعامل مع نص موطأ مالك كونه نصًا دينيًا ليس كباقي النصوص الأخرى.

وأخيرًا، فالشكر أولًا وآخرًا لله - عزَّ وجلَّ - الذي تفضَّل عليَّ بوافر النعم، ثمَّ الشكر أجزله إلى الدكتور أحمد يوسف والدكتور رابح بومعزة على تكـرمهما بالإشـراف على هذا البحث، وعلى ما أحاطاني به من حسن رعاية، وما أسديا إليَّ من إرشادات قيمة. فجزاهما الله عني خير الجزاء.

وأتقدم بوافر الشكر والامتنان، وجميل العرفان إلى العقيد الركن حمد بن راشد العبري مدير القوى البشرية، في الحرس السلطاني العماني، الذي سهَّل أمر دراستي، ومنحني موافقته على الالتحاق بجامعة السلطان قابوس لإتمام دراستي العليا في مرحلة الدكتوراه.

وأتقدم بعظيم الاحترام والتقدير إلى رئيس قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة السلطان قابوس الدكتور محمد بن سالم المعشني، وإلى أساتذتي الأفاضل حفظهم الله جميعًا، ووفقهم لخدمة اللغة العربية وآدابها.

كما أشكر الأساتذة الكرام أعضاء لجنة المناقشة الدكتور إياد حكم فضة والأستاذ الدكتور عبد القادر فيدوح والأستاذ الدكتور صلاح الدين بوجاه والدكتور إحسان بن صادق اللواتي على تفضلهم بقبول مناقشة هذه الرسالة وإثرائهم لها من خلال ملحوظاتهم القيمة.

والشكر موصول لكل من ساعدني من قريب أو بعيد في بحثي هذا. وأسأل الله السداد والتوفيق في الأمور كلها. وصلَّى الله تعالى وسلَّم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

# الفصل الأول

# العلامات : المفهوم والمرجعية

## الفصل الأول: العلامات: المفهوم والمرجعية

**مقدمة:**

العلامة (Sign) - في نظر فرديناند دو سوسير Ferdinand de Saussure [1839-1913] - أساس اللسانيات(1)، وبحسب تشارلز ساندرز بورس Charles S. Peirce [1839-1914]- بعد تحليل عميق للفكر البشري- الأساس الذي يقوم عليه كل تفكير وكل بحث، وأنَّ حياة الفكر والعلم هي الحياة الكامنة فيها(2). وأنَّ معرفتها تفيد معرفة شيء آخر، وهذه المعرفة الإضافية تدل على أنَّ الانتقال من مؤوَّل إلى مؤوَّل آخر يكسب العلامة تحديدات أكثر اتساعًا، سواء أكان ذلك على مستوى التقرير أم على مستوى الإيحاء(3). ولدى تشارلز موريس Ch. W. Morris [1901- 1979]، كل شيء يمكنه أن يصبح علامة إذا ما تم تأويله على أنَّه كذلك. وفي نظر أمبرتو إيكو Umberto Eco [1932- 2016]، ترتبط بكل شيء يمكن أن يُدرس بوصفه علامة(4). سنتناول في هذا الفصل مفهوم العلامة، ومرجعياتها اللسانية، والمنطقية، والسلوكية، وسنتعرف إلى أبعادها، وأصنافها بالشكل الذي يسمح لنا من تتبعها بمختلف تجلياتها في أثناء دراستنا التطبيقية.

### 1- مفهوم العلامة:

إنَّ البحث في مفهوم العلامة قديم قدم التفكير الإنساني في هذا الوجود؛ لأنَّه بحث في معرفة الأشياء وأسرار دلالاتها؛ لذا فإنَّ النظريات الخاصة بالعلامة ولدت ضمن سياقات فلسفية وعقدية بالغة التنوع والاختلاف. تعود جذور استخدام هذا المصطلح إلى أزمنة الإغريق، وفلسفات العصور الوسطى؛ إذ اشتق - بحسب اعتقاد المؤرخين - من الكلمة الإغريقية (Semeion)، أي سمة مميزة، وأثر، وقرينة، ودليل، وبصمة(5).

---

(1) F.d. Saussure, Course in General Linguistics, Edited by Charles Bally and Albert Sechehaye, translated from the French by Wade Baskin, New York, Philosophical Library, 1959, p.68.

(2) Charles S. Peirce, Collected Papers, Edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1931, 2.220.

(سنعمد في البحث كله عند الإشارة إلى الأعمال الكاملة لبورس بذكر اختصار اسم الكتاب (CP) فرقم المجلد فرقم الفقرة).

(3) أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000، ص.120.

(4) Daniel Channdler, Semiotics: The Basics, Routledge, 2nd ed., 2002, p.2.

(5) Julia Kristeva, Le Langage comme antidépresseur, Ecole Internationale de Géneva, Conférence du 14 janvier 2012. htt://www.kristeva.fr

العلامة في اللغة هي السمة، والأمارة، والإشارة(1)، وفي المعجم الإنجليزي أوكسفورد ( Oxford) حدث أو فعل أو ظاهرة، أو إمكان حدوثه في المستقبل، وهي مرادفة للإشارة(2). وجميع هذه المعاني تحمل معنى الإحالة على شيء ما، وهي تتقاطع مع غيرها من اللغات في هذا المعنى. وفي اللاتينية (Signim) تمثال، ودليل، وسمة، وعرض(3). وعرَّفها لوك John Locke [1632 -1704]: بأنَّها علاقة إحالة. وبصفة أشد خصوصية، فهي علاقة إحالة يحققها حدث مدرك كما ذهب إلى ذلك القديس أوغسطين Augustinus [354-430]، فالعلامة في نظره شيء يوفّر للفكر من ذاته، زيادة على ما تتلقفه الحواس شيئًا آخر(4). وبشكل عام، فهي شيء مدرك يمكننا أن نستنتج منه توقعات وإشارات خاصة بشيء آخر غائب مرتبط به(5)، من نحو آثار الكراهية التي بدت على محيّا الرسول - ﷺ - عندما سمع أنَّ الحولاء بنت تويب تصلي طوال الليل دون أن تنام(6). وهذا المفهوم اللغوي للعلامة لا يختلف عن المفهوم الذي يقدمه قاموس الفلسفة (أباغنانو) (Dictionnaire de philosophie d- abbogma)؛ إذ يعرّفها بأنَّها كل شيء أو حدث يحيل على شيء ما أو حدث ما، وهذا التعريف قد تبنته الفلسفات القديمة والحديثة على حد سواء(7).

ثمة تحولات مشهودة طرأت على مسار علم العلامات وتاريخه المعاصر؛ ومن أبرز سمات هذه التحولات الانتقال من الاهتمام بالعلامات وتوصيفها واشتغالها إلى طور مدارسة الأنساق الدالة

---

(1) جمال الدين بن مكرم بن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط.1، (د.ت)، مادة "علم".
لقد فرَّق أبو هلال العسكري بين العلامة والسمة من جهة، وبين العلامة والأمارة من جهة أخرى؛ فقال: "السمة ضرب من العلامات مَخْصُوص، وَهُوَ مَا يكون بالنَّار فِي جَسَد حَيَوَان مثل سمارت الْإِبِل، وَمَا يجْرِي مجْراهَا. وَفِي الْقُرْآن {سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرْطُومِ } وَأَصلهَا التَّأْثِير فِي الشَّيْء. وَمِنْه الوسمي؛ لِأَنَّهُ يُؤثر فِي الأَرْض أثرًا. وَمِنْه الْمَوْسِم لما فِيهِ من آثار أَهله. والوسمة مَعْرُوفَة سميت بذلك لتأثيرها فِي مَا يخصب بهَا". الحسن بن عبد الله العسكري، الفروق اللغوية، تح. محمد إبراهيم سليم، القاهرة، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، (د.ت)، 71/1. أما الأمارة، فهي "العلامة الظَّاهِرَة، وَيدل على ذَلِك أصل الْكَلِمَة وَهُوَ الظُّهُور. وَمِنْه قيل أَمر الشَّيْء إِذا كثر وَمَعَ الْكَثْرَة ظُهُور الشَّأْن. وَمن ثمَّ قيل الأمارة لظُهُور الشَّأْن. وَسميت المشورة إمارًا لِأَنَّ الرَّأْي يظْهر بهَا. وائتمر الْقَوْم إِذا تشاوروا قَالَ الشَّاعِر:
(من الوافر ... فَفِيمَ الكيد فِيكُم والإمار)". المرجع نفسه، 72/1. أما الإشارة، فسنفصل الحديث فيها في الفصل الثاني من هذا البحث.

(2) Oxford advanced learners dictionary, oxford university, 6th ed., 2000, p.1245.

(3) أمبرتو إيكو، العلامة تحليل المفهوم وتاريخه، تر. سعيد بنكراد، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2007، ص. 36.

(4) أوزوالد دوكرو، وآخرون، المعجم الموسوعي الجديد في علوم اللغة، تر. عبد القادر المهيري وحمادي صمود، تونس، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا، 2010، ص.213.

(5) أمبرتو إيكو، العلامة تحليل المفهوم وتاريخه، مرجع سابق، ص. 36.

(6) ينظر:" وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي حَكِيمٍ، أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ -، سَمِعَ امْرَأَةً مِنَ اللَّيْلِ تُصَلِّي، فَقَالَ: مَنْ هَذِهِ؟ فَقِيلَ لَهُ: هَذِهِ الْحَوْلَاءُ بِنْتُ تُوَيْتٍ لَا تَنَامُ اللَّيْلَ، فَكَرِهَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ -، حَتَّى عُرِفَتِ الْكَرَاهِيَةُ فِي وَجْهِهِ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا، اكْلَفُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا لَكُمْ بِهِ طَاقَةٌ". مالك بن أنس، الموطأ، صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، الناشر مصطفى البابي الحلبي، 1985، 118/1، ح.4.
عند ذكر هذا الكتاب (مدونة البحث) في هامش البحث سوف نذكر: (اسم الكتاب، فرقم الجزء، فرقم الصفحة، فرقم الحديث).

(7) أمبرتو إيكو، العلامة تحليل المفهوم وتاريخه، مرجع سابق، ص ص.67- 68.

جميعها والاحتفاء بطرائق إنتاج السيرورات السيميائية والتوليد الدلالي، الذي تغدو فيه المعاني أكثر انفتاحًا على القراءات الممكنة، وأكثر قدرة على إعادة بناء القواعد والسنن(1). يحوي نص موطأ مالك - بوصفه علامة كبرى - نسقًا دالًا(2) يتكون من علامات إشارية جسمية، وعلامات ثقافية، وعلامات استعارية. فمن خلال هذه العلامات نستطيع معرفة حقيقة أصحابها؛ فنميّز المؤمن من الكافر، أو المتواضع من المتكبر ... إلخ. وهذا ما سنقف عليه بشيء من التفصيل والتحليل في هذا البحث.

وتختلف طبيعة العلامة وعناصرها باختلاف وجهات نظر واضعيها، وباختلاف المرجعيات الفكرية التي يستندون إليها، ووفقًا لما يقتضيه تصورهم لوظائف هذه العناصر، وطبيعة العلاقة التي تربط بينها.

**2- مرجعيات العلامة:**

**2-1- المرجعية اللسانية:**

**2-1-1- فرديناند دو سوسير:**

اللغة - بحسب دو سوسير - نسق من العلامات تعبّر عن الأفكار، ومن هذه الناحية فهي تشبه الكتابة وأبجدية الصم والبكم، والطقوس الرمزية، والأشكال، وضروب المجاملة والاحترام، والإشارات العسكرية...إلخ، إلا أنّها أهم هذه الأنساق جميعًا(3).

---

(1) يُعدُّ (السنن) (Code) في السيميائيات مجموعة نسقية من القواعد التي تسند معانٍ للعلامات (Signs)، مثلًا: يمكننا أن نتحدث عن سنن مورس (Morse Code) أو سنن سري (Secret Code). ولأنَّ كل مظاهر السلوك الإنساني تعمل كسُنن لكل أنواع المجتمع، مع درجات مختلفة من تقعيد البنية والمعلومة. مثلًا: السنن المثنوي للحاسوب (1/0)، أضواء المرور، اللباس، والإيماء، والجبْر. ليست كلها اختراعات بل كلها بناءات ثقافية. كاتي وايلز، معجم الأسلوبيات، تر. خالد الأشهب، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2014، ص ص.122-123.

- وعرَّفه أحمد يوسف بأنه: "مجموعة البرامج التي تضطلع بترجمة المثيرات الطبيعية التي تستقبلها مدارك الحس لتندمج ضمن وحدة عضوية مع المكونات المعرفية الأخرى، فتنتقل من طور الممارسة إلى طور التفكير المجرد؛ إذ يقوم بتحويل المثيرات الخالية من المعنى والمرجع إلى علامات ذات دلالة داخل المرسلات؛ وذلك بالاستعانة بالخبرات الحسية السابقة واستثمار المعرفة بالعالم التي تؤدي دورًا حاسمًا في تحديد الخطابات وتحديد العالم الدلالي داخلها. أحمد يوسف، سيميائيات التواصل وفعالية الحوار، المفاهيم والآليات، الجزائر، جامعة وهران، منشورات مخبر السيميائيات وتحليل الخطابات، 2004. ص.141.

- ولمزيد من المعلومات ينظر: باتريك شارودو ودومنيك منغونو، معجم تحليل الخطاب، تر. عبد القادر المهيري وحمادي صمود، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2013، ص.99. وينظر كذلك:

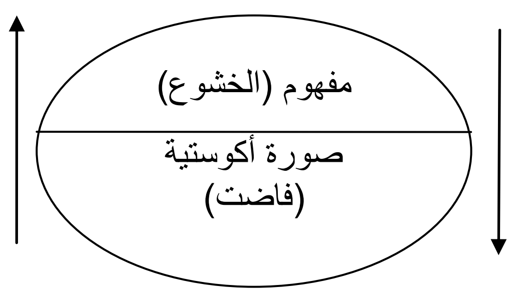
David Crystal, A Dictionary of Linguistics and Phonetics, Blackwell Publishing, 2008, pp.82-83.

(2) النسق الدال: عبارة عن نص سواء أكان هذا النسق مؤلفًا من علامات لسانية أم من علامات غير لسانية. فالصورة والفيلم والقصيدة واللوحة الفنية والقطعة الموسيقية تعد نصوصًا ما دامت متضمنة أنساقًا دالة. وهي موضوعات للسيميائيات النصية. أحمد يوسف، سيميائيات العلامة، ضمن أعمال مؤتمر اللغة العربية وآدابها: رؤية معاصرة، جامعة السلطان قابوس 2-3 ديسمبر 2012، ص ص.66- 84.

(3) Op.Cit, F.d. Saussure, Course in General Linguistics, p.16.

لقد ألحَّ دو سوسير على أهمية تصوّر علم شديد العمومية يدرس حياة العلامات في صلب الحياة الاجتماعية، وهو يشكّل جزءًا من علم النفس الاجتماعي، ومن ثمَّ جزءًا من علم النفس العام. ويمكن أن يُطلق عليه اسم السيميولوجيا (Semiology). وسيمكننا هذا العلم من معرفة مكونات العلامات والقوانين التي تسيّرها[1]. ويرى دو سوسير أنَّ اللسانيات ما هي إلا جزء من هذا العلم العام. وأنَّ قوانينه ستكون صالحة للتطبيق عليها، وستجد اللسانيات نفسها ملحقة بهذا الميدان المحدد المعالم والمضبوط ضمن حقل المعرفة الإنسانية[2].

والعلامة اللسانية - في تصور دو سوسير - لا تجمع بين شيء واسم، بل بين مفهوم وصورة أكوستية؛ إذ لا يقصد بهذه الصورة الأكوستية الصوت المادي البحت (الناحية الفيزيائية)، ولكنها الأثر النفسي له (الناحية السيكولوجية)، أو بعبارة أخرى، التمثل الذي تنقله لنا حواسنا للصوت[3]، فمثال ذلك ما جاء في حديث الرسول ﷺ: "وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهَ خَالِيًا فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ"[4]. فالعلامة اللسانية المتمثلة في الملفوظ "فاضت" لا يقصد بها تتابع الأصوات المادية (ف، ا، ض، ت) أي نزول الدمع من العين بغزارة، وإنما يقصد بها الأثر النفسي الذي أحدثته العلامة في النفس وهو (الخشوع)؛ وبهذا تكون العلامة قد تكوّنت من: الدال المادي (فاضت) (الصورة الأكوستية)، والمدلول (الخشوع) (المفهوم)؛ وعليه فإنَّ الصورة الأكوستية صورة حسية، وإنَّ الطرف الثاني من العلاقة الارتباطية (المفهوم) هو - على العموم - من طبيعة مجردة. فالعلامة اللسانية إذًا كيان نفسي مزدوج تتكون من الدال (Signifier) والمدلول (Signified)، يمكن التعبير عنها في الرسم الآتي[5]:




(1) Op.Cit, F.d. Saussure, Course in General Linguistics p.16.

(2) Umberto Eco, A Theory of Semiotics, Indiana University Press, 1976, p.83.

(3) Op.Cit, F.d. Saussure, Course in General Linguistics, p.66.

(4) ينظر: "وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ خُبَيْبِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَنْصَارِيِّ، عَنْ حَفْصِ بْنِ عَاصِمٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، أَوْ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللَّهُ فِي ظِلِّهِ، يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ: إِمَامٌ عَادِلٌ، وَشَابٌّ نَشَأَ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ، وَرَجُلٌ قَلْبُهُ مُتعَلِّقٌ بالْمَسْجِدِ إِذَا خَرَجَ مِنْهُ حَتَّى يَعُودَ إِلَيْهِ، وَرَجُلَانِ تَحَابَّا فِي اللَّهِ اجْتَمَعَا عَلَى ذَلِكَ وَتَفَرَّقَا عَلَيْهِ، وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهَ خَالِيًا فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ، وَرَجُلٌ دَعَتْهُ ذَاتُ حَسَبٍ وَجَمَالٍ فَقَالَ: إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ، وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فَأَخْفَاهَا حَتَّى لَا تَعْلَمَ شِمَالُهُ مَا تُنْفِقُ يَمِينُهُ ". الموطأ، 952/2، ح.14.

(5) Op.Cit, F.d. Saussure, Course in General Linguistics, p.66.

وطبيعة العلاقة التي تجمع بين الدال والمدلول في المثال السابق علاقة اعتباطية (Arbitrariness)[1] بمعنى أنَّه لا توجد علاقة عقلية طبيعية تبرر ارتباط الدال (فاضت) بالمدلول (الخشوع). فهذا التصور يمكن التعبير عنه بأصوات تعاقبية أخرى، فلا شيء يمنع من إسناد هذه المتعاقبة الصوتية إلى ذاك الصوت إلا قوة العرف. وينسحب ذلك على بقية العلامات، ما عدا الأصوات الطبيعية، وعلامات التعجب فعلاقتها محاكاة للطبيعة (Onomatopoeia)[2].

ينسحب مبدأ اعتباطية العلامة ـ بحسب دو سوسير ـ على العلامات جميعها سواء أكانت لسانية أم غير لسانية؛ لأنَّ السيميائيات تدرس العلامات كافة، وما العلامات اللسانية إلا جزء منها، وإن كانت أرقاها، وسوف تعتمد عليها في مبادئها ومفاهيمها، حتى تتوصل الدراسات السيميائية إلى قوانين عامة، عندئذ ستُطبّق هذه القوانين على اللسانيات.

كل ما يصدق على العلامات اللسانية، يصدق على العلامات غير اللسانية، التي ولدت نتيجة الانبثاق من الممارسة الإنسانية، ويمكن أن يشكل قاعدة لتعريفها وتصنيفها[3]، فكل وسائل التعبير التي تستخدمها المجتمعات تستند ـ في جوهرها ـ إلى سلوك جماعي (Collective behavior)، أو إلى عرف (Convention). فالصيغ المهذبة مثلًا ـ التي تملك بعض التعبيرات الطبيعية كما هو الحال عندما يحيي الصيني أمبراطوره بالانحناء تسع مرات ـ محكومة بقاعدة ثابتة. هذه القاعدة هي التي تجعل الإنسان يستخدم هذه الصيغ وليس القيمة الجوهرية للعلامة[4].

ويمكننا القول: إنَّ الاعتباطية تنطبق على العلامات اللسانية التي شكّلتها الأعراف اللغوية الثقافية والاجتماعية، ما عدا الأصوات الطبيعية وعلامات التعجب، وأسماء الإشارة، من نحو (هنا، وهناك). أما العلامات غير اللسانية فإنَّه يرتبط صنف منها بعلاقة الاعتباطية، وصنف آخر لا يرتبط بها، وصنف ثالث يجمع بين الاعتباطية والطبيعية. فعلى سبيل المثال لا الحصر، العلامات الرمزية من نحو (إشارات المرور، والأرقام) علاقتها اعتباطية. والعلامات القرينية علاقتها طبيعية غير اعتباطية، من نحو (الدخان، والأعراض المرضية). والعلامات الأيقونية فيها جانب طبيعي وآخر اعتباطي، من نحو (الصورة الفوتوغرافية).

---

(1) اعتباطية العلامة (Arbitrariness of sign): صفة تطلق من حيث استعمال علامة (Sign) لا علاقة لها بالمدلول (Signified) إلا من خلال تعارف المتكلمين في جماعة لغوية معينة عليها. فمثلًا إنَّ الأصوات العربية (ق- ط- ة) أو الإنجليزية (c-a-t) أو الفرنسية (ch-a-t) لا علاقة لها بالحيوان الأليف المعروف إلا من حيث إنَّ المتكلمين بهذه اللغات تعارفوا على إلصاق هذه الأصوات/ الحروف بذلك الحيوان.
جان جاك لوسركل، عنف اللغة، تر. محمد بدوي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، نشر وتوزيع الدار العربية للعلوم والمركز الثقافي العربي، ط.1، 2005، ص. 461.

(2) Op.Cit, F.d. Saussure, Course in General Linguistics, p.67.

(3) سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، سوريا، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط.2، 2005، ص.79.

(4) Op.Cit, F.d. Saussure, Course in General Linguistics, p.68.

ومن ثمَّ، فإنَّ العلامة ـ على هذا الأساس اللساني المحض ـ تنماز بالمحايثة، أي بحصر دائرة الاهتمام في العلاقات القائمة بين الدال والمدلول؛ وبهذا يكون دو سوسير قد استبعد المرجع في نظريته، الذي أولته الدلاليات والتداوليات اهتمامًا كبيرًا، وعدم تجاوز الجملة إلى النص، ناهيك عن ضرورة وجود السياق (الظروف الاجتماعية والثقافية ...إلخ) الذي يمكننا من فهم مناسب للأنساق اللسانية.

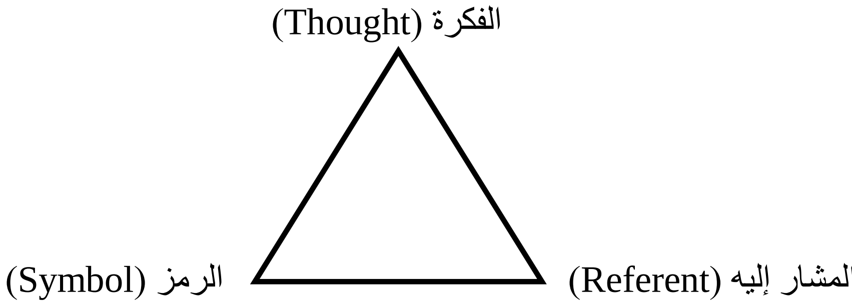
وقد لقيت نظرية دو سوسير اعتراضًا ممن جاؤوا من بعده من نحو رولان بارت Roland Barthes [1915-1980]، وإميل بنفنست Emile Benveniste [1902-1976]، وأوجدن Ogden [1889-1957] وريتشاردز Richards [1893-1979]. فبارت وجّه الانتقاد إلى الجانب النفسي الذي حدد العلاقة بين الدال والمدلول السوسيريين واتحادهما في دماغ الإنسان من خلال الإيحاء النفسي، كما عارض تصوره عندما جعل اللسانيات تنضوي تحت لواء السيميائيات، ليعمد إلى قلب طرفي المعادلة فيجعل اللسانيات أصلًا والسيميائيات فرعًا منها(1).

أما بنفنست الذي انتقد مبدأ اعتباطية العلامة لدى دو سوسير، فإنه يرى أنَّ هذا المبدأ يقع بين العلامة كاملة (الدال والمدلول) والشيء الذي تعيّنه، وليس بين الدال والمدلول، وخصوصًا أنهما من طبيعة نفسية (الصورة الأكوستية والمفهوم) يتلازمان في الأذهان ماهية وجوهرًا(2)؛ وبهذا تكون العلاقة بين الدال والمدلول في حديث الخليفة عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ عندما طلب من أبي موسى أن يصلّي العصر قبل غروب الشمس: " أَنْ صَلِّ (...) الْعَصْرَ وَالشَّمْسُ بَيْضَاءُ نَقِيَّةٌ قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَهَا صُفْرَةٌ"(3)ـ لدى بنفنست طبيعية وليست اعتباطية، وتكون بين العلامة (الشمس بيضاء + الوضوح والظهور "وضح النهار") والشيء الذي تعيّنه (الشمس= كوكب) اعتباطية عرفية.

واعترض أوجدن وريتشاردز كذلك على العلاقة القائمة بين الدال والمدلول دون التجاوز إلى الشيء الذي تشير إليه العلامة. إذ اختصرا العلاقة التي تربط بين الأشياء والأفكار والكلمات في شكل المثلث الآتي(4):

---

(1) رولان بارت، مبادئ في علم الأدلة، ترجمة وتقديم محمد البكري، سوريا، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط.2، ص.29.
(2) Emile Benveniste, The Nature of the Linguistic Sign, In Mary Elizabeth Meek and Rick Rylance (eds.). Debating Texts: A Reader in 20th, Century Literary Theory and Method, Milton Keynes: Open University Press, 1987, PP. 77- 81.
(3) الموطأ، 7/1، ح.7.
(4) C.K. Ogden & I.A. Richards, The Meaning of Meaning, London, Routledge & Kegan Paul, 1956.p.11.




فهما يستخدمان مصطلح (العلامة) مرادفًا لمصطلح (الرمز)، الذي يقابل عند دو سوسير الدال، والفكرة تقابل عنده المدلول ، أما المشار إليه فإنه غير موجود لديه؛ وبهذا يكون أوجدن وريتشاردز قد ربطا العلامة بعالم الواقع الخارجي.

سنقف على مبادئ هذه النظرية في حديث عائشة زوج النبي - ﷺ - الآتي: "كُنْتُ أَنَامُ بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ -، وَرِجْلَايَ فِي قِبْلَتِهِ، فَإِذَا سَجَدَ غَمَزَنِي، فَقَبَضْتُ رِجْلَيَّ"[1].

إذا ما نظرنا إلى طبيعة العلاقة - في المثال السابق - التي تربط بين العناصر الموجودة على أطراف المثلث، فإننا نجد أنَّ الرمز (الغمز[2]) يسجل الفكرة ويوجهها من جهة، ويسجل الأحداث وينقل الحقائق من جهة ثانية. فثمة فرق في العلاقة بين الرمز والمشار إليه الواقع في الخارج (اليد)، وبين الرمز والفكرة (التنبيه)، وبين الفكرة والمشار إليه. فالعلاقة بين الرمز والفكرة علاقة سببية (Causal relations hold)[3]، أي أنَّ (التنبيه) هو سبب وجود (الغمز). وهنا نجد بعض التشابه مع ما يقوله دو سوسير عن العلاقة التي تربط الدال بالمدلول؛ إذ يرى دو سوسير أنَّ المدلول يثير في الذهن الدال، في حين أوجدن وريتشاردز يدخلان اعتبارات أخرى - قد تكون مستوحاة من الفلسفة السلوكية - في عملية الربط بين الرمز والفكرة، فما يكمن وراء استدعاء الرمز، عندهما، ليس الفكرة فحسب، بل مجموعة من العلل بعضها ذهني وبعضها الآخر سلوكي اجتماعي، فالقوى الاجتماعية تؤدي دورًا مهمًا في إقامة العلاقة بين الفكرة والرمز، ومن هذه القوى الاجتماعية الأثر الذي يحدث عند الآخرين، أو الموقف الشخصي من الأمور[4].

فإذا كانت هذه الاعتبارات السلوكية الدافع على ربط فكرة ما برمز معين فإنَّ العلاقة العكسية - أي المسار من الرمز إلى الفكرة - تنطوي كذلك على الاعتبارات السلوكية نفسها، أي أنَّ الرمز يستدعي

---

(1) الموطأ، 117/1، ح.2.

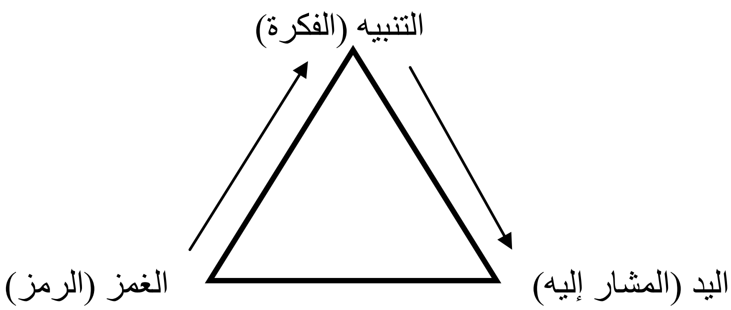
(2) (غمزني): أي طعن بإصبعه في لأقبض رجلي من قبلته. محمد عبد الباقي الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، تح. طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط.1، 2003، 345/1.

(3) Op.Cit, C.K. Ogden & I.A. Richards, The Meaning of Meaning, p.10.

(4) سيزا قاسم، السيميوطيقا، حول بعض المفاهيم والأبعاد، (ضمن كتاب: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا)، إشراف سيزا قاسم، ونصر حامد أبو زيد، القاهرة، دار إلياس العصرية، 1986، ص ص.23-25.

فكرة معينة كما يتسبب في ردود فعل سلوكية؛ وعليه يكون أوجدن وريتشاردز قد أدخلا تعليلًا اجتماعيًا في ربط الرمز بالفكرة في الذهن، كما أدخلا أيضًا الشيء الواقع في العالم الخارجي، ودوره في استدعاء الفكرة[1].

وإذا ما نظرنا كذلك إلى العلاقة الرابطة بين المشار إليه (اليد) والفكرة (التنبيه)، فإننا نجد أنَّ العلاقة سببية؛ أي أنَّ فكرة (التنبيه) تتولد من فعل المشار إليه (اليد)، وتكون العلاقة مباشرة إذا ما اختُبر المشار إليه اختبارًا حسيًّا، وذلك إن كان الشيء واقعًا ضمن محيط الخبرة الحسية للمتكلم أو المخاطب. أما إذا غاب هذا الشيء من محيط الخبرة الحسية فعندئذ ستكون العلاقة غير مباشرة وتتم من خلال العلاقات الوسيطة. وعندما تكون العلاقتان اللتان تربطان بين المشار إليه (اليد) والفكرة (التنبيه)، وبين الفكرة (التنبيه) والرمز (الغمز) علاقتين سببيتين، أي أنَّ الطرف الأول هو السبب في وجود الطرف الثاني، فإنَّ العلاقة بين الرمز والمشار إليه (الغمز+ اليد) علاقة غير سببية وغير مباشرة، ولا تتم إلا من خلال طرفي المثلث أي أنَّ الوصول إلى المشار إليه لا يكون إلا عن طريق الفكرة (الصورة الذهنية)، كما يتضح ذلك في الرسم الآتي:




لقد وجد أوجدن وريتشاردز في علاقة العلامة بالواقع الخارجي الإشكال الجوهري الكامن وراء استخدام الرمز (العلامة)، فالرمز لا يحل محل الأشياء إلا من خلال ترجمتها إلى أفكار[2].

ويمكننا أن نسجل بعض المآخذ على هذه النظرية، من نحو أنَّ بعض الكلمات ليس لها مشار إليه في الخارج مثل الأشياء الوهمية الخرافية (الغول)[3]، والأشياء الغيبية (الجن، الملائكة)[4]. وقد

---

(1) سيزا قاسم، السيميوطيقا، حول بعض المفاهيم والأبعاد، مرجع سابق، ص ص.23-25.

(2) المرجع نفسه، ص ص.23-25.

(3) ينظر: "حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ قَالَ حَدَّثَنَا قَاسِمٌ قَالَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ إِسْحَاقَ النَّيْسَابُورِيُّ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ أَخْبَرَنَا أَبُو خَيْثَمَةَ عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رسو اللَّهِ ﷺ: لَا عَدْوَى وَلَا طِيَرَةَ وَلَا غُولَ". يوسف بن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تح. مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، المغرب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ، 194/24.

(4) ينظر: "وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، أَنَّ رِجَالًا مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ قَالُوا لَهُ يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ، إِنَّا نَبْتَاعُ مِنْ ثَمَرِ النَّخْلِ وَالْعِنَبِ فَنَعْصِرُهُ خَمْرًا فَنَبِيعُهَا. فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ: إِنِّي أُشْهِدُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتَهُ وَمَنْ سَمِعَ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ. أَنِّي لَا آمُرُكُمْ أَنْ تَبِيعُوهَا وَلَا تَبْتَاعُوهَا وَلَا تَعْصِرُوهَا وَلَا تَشْرَبُوهَا وَلَا تَسْقُوهَا فَإِنَّهَا رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ". الموطأ، 847/2، ح.15.

تكون الفكرة (المدلول) واحدة والمشار إليه متعددًا مثل (الضمائر وأسماء الإشارة)(1). وقد يكون المشار إليه موجودًا ومعناه مختلفًا، من نحو (الخمر) التي لم تتغير وإنَّما تغيَّرت الفكرة المتعلقة بها؛ إذ كانت في العصر الجاهلي رمزًا للضيافة، ثمَّ أصبحت في الإسلام حرامًا، وكبيرة من الكبائر، ويجلد شاربها(2). ومن الذين نقلوا فكرة دو سوسير عن العلامة اللسانية من إطارها الضيق إلى إطار أوسع أيضًا لويس يامسلف.

### 2-1-2- لويس يامسلف Louis Hjelmslev [1899-1965]:

اقترح يامسلف - في كتابه (مقدمات في نظرية اللغة(3)) الذي طبع في العام 1943 بالتعاون مع هانز ألدل Hans Uldall [1907-1957] - نظرية شكلانية (Formalistic) لدراسة اللغة في الثلاثينات عرفت بالغلوماستكية(4) (Glossematics)، على أساس أنَّ اللغة (شكل) أكثر من كونها (مادة)، وأنَّ الشكل وحده هو القابل للملاحظة والدراسة.

ويتفق يامسلف في هذا الإطار مع دو سوسير، إلا أنّه وسّع فهم دو سوسير لطريقة عمل العلامات الفردية؛ فبينما تعمل العلامة السوسيرية - التي تشمل العلاقات الداخلية للدال والمدلول- في بعد تتمثل فيه وظيفتها في الإحالة والدلالة، يقترح يامسلف بعدًا آخر للعلامة أيضًا؛ إذ يرى أنَّ هناك كتلة من المعلومات تأتي من خارج العلامة ذاتها، تنتظم وتندمج في هذا البعد الآخر. فالعلامة عنده لا تشتمل على علاقة ذاتية بين الدال والمدلول فحسب، بل تشتمل كذلك على علاقة بين ذاتها ونسق

---

(1) ينظر: "وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ كَانَ يُصَلِّي فِي حَائِطٍ لَهُ بِالْقُفِّ - وَادٍ مِنْ أَوْدِيَةِ الْمَدِينَةِ - فِي زَمَانِ الثَّمَرِ، وَالنَّخْلُ قَدْ ذُلِّلَتْ، فَهِيَ مُطَوَّقَةٌ بِثَمَرِهَا فَنَظَرَ إِلَيْهَا، فَأَعْجَبَهُ مَا رَأَى مِنْ ثَمَرِهَا. ثُمَّ رَجَعَ إِلَى صَلَاتِهِ فَإِذَا هُوَ لَا يَدْرِي كَمْ صَلَّى؟ فَقَالَ: لَقَدْ أَصَابَتْنِي فِي مَالِي هَذَا فِتْنَةٌ، فَجَاءَ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ - وَهُوَ يَوْمَئِذٍ خَلِيفَةٌ – فَذَكَرَ لَهُ ذَلِكَ. وَقَالَ: هُوَ صَدَقَةٌ فَاجْعَلْهُ فِي سُبُلِ الْخَيْرِ. "فَبَاعَهُ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ بِخَمْسِينَ أَلْفًا" فَسُمِّيَ ذَلِكَ الْمَالُ الْخَمْسِينَ". الموطأ، 99/1، ح.70.

(2) ينظر: "وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ ثَوْرِ بْنِ زَيْدٍ الدِّيلِيِّ، أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، اسْتَشَارَ فِي الْخَمْرِ يَشْرَبُهَا الرَّجُلُ فَقَالَ لَهُ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ: نَرَى أَنْ تَجْلِدَهُ ثَمَانِينَ. فَإِنَّهُ إِذَا شَرِبَ سَكِرَ. وَإِذَا سَكِرَ هَذَى، وَإِذَا هَذَى، افْتَرَى. أَوْ كَمَا قَالَ: فَجَلَدَ عُمَرُ فِي الْخَمْرِ ثَمَانِينَ". المرجع نفسه، 842/2، ح.2.

(3) Louis Hjelmslev, Prolegomena to a Theory of Language, Madison: University of Wisconsin Press. (Translation by Francis J. Whitfield from theDanish original: (1943) Omkring sprogteoriens grundlæggelse, Copenhagen: Ejnar Munksgaard.), 1963.

(4) الغلوماستيكية (المنظومية): تحليل شبه رياضي؛ رياضيات لغوية؛ غلوسيمية. هي المنهج اللغوي الذي اتبعته مدرسة كوبنهاغن، ولا سيما لويس يامسلف، والقائل: بأنَّ اللغة نسق من الرموز يساعد على فهمه دراسةُ أنساق من الرموز غير اللسانية (من نحو المنطق مثلًا)، وبأنَّ اللسانيات ليس مجرد معلومات متراكمة بل إنَّها علم مستقل بمنهجها ومصطلحها، وبأنَّ النظرية اللغوية الفضلى هي التي يصح تعميمها على دراسة العلوم الإنسانية عامة. والغلوسيم (Glosseme): أصغر شكل لغوي؛ معلم؛ مورفيم في المنظومية خاصة، الوحدة اللغوية المجردة الصغرى التي تستعمل في التحليل اللغوي على اختلاف أنواعه، ويسمى معنى تلك الوحدة نوئيمًا (Noeme).

Ramzi Baalbaki, Dictionary of Linguistic Term, Lebanon, Dar el-ilm lilmalayin, 1990, pp.212-213.

وينظر كذلك:

Op.Cit, David Crystal, A Dictionary of Linguistics and Phonetics, p.212.

العلامات خارج ذاتها[1]. ولم يكتف بذلك بل تعداه إلى جعل اللغة ترتقي إلى مستوى النسق الذي يحكم إنتاج العلامات كلها، ويوصف من خلال اللسانيات فقط[2]. لقد هدف يامسلف من هذه النظرية وصف الظواهر اللسانية وتحليلها بطريقة علمية رياضية منطقية، تكون دقيقة وواضحة.

تتكون العلامة عند يامسلف من جزأين هما: التعبير (Expression) (الدال)، الذي يشكل جانب اللغة الخارجي (الغلاف الصوتي، أو الخطي، أو الحركي). والمحتوى (Content) (المدلول)، فهو يوحي بعالم الفكرة التي تتضمنها اللغة تعبيرًا. فكل جزء منهما يحتوي على شريحتين (Strata) هما: الشكل (Form)، والمادة (Substance)؛ ولهذا فإنَّ شكل التعبير (Expression- form) يتكون من القواعد الاستبدالية والتركيبية، ويقصد به الدال، ويهتم بدراسته علم وظائف الأصوات اللغوية (Phonology). وتتكون مادة التعبير (Expression- substance) من المادة الصوتية المنطوقة غير الوظيفية، ويهتم بدراستها علم الأصوات (phonetics). أما شكل المحتوى (Content- form) فهو التنظيم الشكلي (البنية المعجمية والتركيبية) فيما بين المدلولات بوساطة حضور العلامة أو غيابها، و هو تقريبًا ما أشار إليه دو سوسير بلفظ المدلول. أما مادة المحتوى (Content - substance) فهي مثلًا المظاهر العاطفية والأيديولوجية، أو فقط المعنوية للمدلول أي معناه (الإيجابي). و تمثلها الأفكار، أي الواقع الخارجي كما هو قبل أن تتناوله اللغة بالبناء و التنظيم[3].

ويعتقد بارت أنَّه من الصعوبة بمكان إدراك هذه الفكرة (المعقدة) والدقيقة بسبب أنّه يستحيل علينا - عندما يتعلق الأمر باللغة البشرية - أن نفصل المدلولات عن الدوال؛ لكن - ولهذا السبب بالذات- يصبح التفريع إلى شكل/ مادة نافعًا مرة أخرى وسهل الاستعمال في علم العلامات، وذلك عندما نكون بصدد نظام صارت مدلولاته موادًا في مادة أخرى غير مادة النظام الخاص بهذه المدلولات، مثل تقليعة الأزياء المكتوبة. وعندما نكون بصدد نظام من الأشياء يحتوي على مضمون غير دال بشكل مباشر ووظيفي، بل تكون في بعض الأحيان نافعة فقط، مثل أكلة ما تصلح للدلالة على وضعية ما ولكنها تغذّي أيضًا[4].

ويبدو أنَّ رولان بارت قد تلقف أفكار يامسلف وذهب بها بعيدًا حينما تناول ثنائية التقرير والإيحاء، فهو يرى أنَّ العلامة الدالة تحوي مستويين: الأول، مستوى العبارة (ع) (الدال)، والثاني، مستوى المضمون (ض) (المدلول)، وبين المستويين علاقة رابطة (ق) تربط بينهما أي (ع.ق.ض)،

---

(1) بول كوبلي وليتسا جانز، علم العلامات، تر. جمال الجزيري، مراجعة وإشراف وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط.1، 2005، ص.46.

(2) المرجع نفسه، ص.45.

(3) Op.Cit, Louis Hjelmslev, Prolegomena to a Theory of Language, p.52.

(4) رولان بارت، مبادئ في علم الأدلة، مرجع سابق، ص ص. 66-68.

ولكن هذا المستوى السيميائي الأول قد يصبح مجرد دال (ع) في نظام تعبيري ثان يكون امتدادًا وتوسعًا للأول. وهذا ما يسمى عند يامسلف بالدلالة الإيحائية. فهما نظامان متداخلان ومتشابكان، لكنهما يتمتعان بانفصال نسبي بين القرب والبعد وفق طبيعة العلاقة القائمة بينهما، يطلق على المستوى الأول المستوى التقريري، وعلى الثاني المستوى الإيحائي(1)، كما يوضحه الشكل الآتي(2):

2   ع   ق        ض

1         ع ق ض

ففي الحديث الآتي: " يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلْ لَكَ فِي سَهْلِ بْنِ حُنَيْفٍ؟ وَاللَّهِ مَا يَرْفَعُ رَأْسَهُ"(3) رسالة دلالية تامة تتمفصل في علاقتها بالمتلقي على نظامين سيميائيين: فيتكون النظام الأول - وفق يامسلف أو بارت - من مستويين: الأول، مستوى التعبير (العبارة) الذي يتكون من المادة الصوتية والعلاقات التركيبية للجملة. والثاني، مستوى المحتوى (المضمون) الذي يتكون من المعنى الحرفي للكلمات (ما يرفع رأسه). فهذا النظام السيميائي الأول يسعى إلى أن يكون تسجيلًا لظاهرة مادية، وهي كون سهل بن الأحنف مريضًا؛ الأمر الذي يترتب عليه عدم استطاعته رفع رأسه؛ وعليه فإنَّ النظام السيميائي الأول يضطلع بحقيقة تقريرية. أما المستوى السيميائي الثاني، فيتمثل في تحول المستوى الأول بأكمله إلى دال ثان. فالرسالة الأولى التي تكوّنت من اجتماع الدوال والمدلولات تغدو دالًا لرسالة ثانية؛ ولهذا فالمثال المشار إليه ( ما يرفع رأسه) سرعان ما يتحول إلى دال جديد يقودنا إلى مدلول جديد وهو ( الحسد). ويمكن تمثيله بالمعادلة الرياضية الآتي:

د1 (والله ما يرفع رأسه) ⟵ مد1 (المرض) (تقرير)

[(د1(عدم رفع الرأس) ⟵ مد1(المرض))⟵د2(عدم رفع الرأس+ المرض)] ⟵مد2(الحسد)

ومن الذين وجهوا سهام نقدهم للنظرية الغلوماستيكية فيرث Firth [1890-1960] الذي رأى أنّها نظرية منطقية رياضية، وأنَّ صاحبها قد غالى في المبادئ التي نادى بها دو سوسير في التخريج والتأويل والاستنباط والتطبيق مغالاة لا توحي بها كتابات دو سوسير. ونتيجة لصعوبتها وطبيعة مصطلحاتها ورموزها غير المتجانسة لم تطبق بشكل كامل على لغة من اللغات؛ لذا من الخير أن تعد هذه النظرية فرعًا من الرياضيات الخالصة(4).

---

(1) رولان بارت، مبادئ في علم الأدلة، مرجع سابق، ص.135.

(2) المرجع نفسه ، ص.136.

(3) الموطأ، 939/2، ح.2.

(4) J. R. Firth, Applications of General Linguistics, Transactions of Philological, 1975, p.2.

وعلى الرغم من المآخذ التي أخذت على هذه النظرية فإنَّ التطورات الراهنة للسيميائية الأوروبية تسلّم بأنَّ المفاهيم اليامسلفية تمثل القاعدة الإبستمولوجية للنظرية السيميائية، وتمثل بشكل عام أنموذجًا مرجعيًا لكل العلوم الاجتماعية(1).

عُدَّ التصور الذي بلوره دو سوسير - كما مرَّ معنا - بداية طريق عند اللسانيين الآخرين أمثال أوجدن وريتشارد وبنفنست ويامسلف وغيرهم، الذين انتقدوه في موضوع اعتباطية العلامة، وفي موضوع اقتصار العلامة على الدال والمدلول؛ إذ أضافوا إليها عنصرًا ثالثًا مهمًا ألا وهو المرجع.

وفي الوقت نفسه، الذي كان يشتغل فيه دو سوسير على نظرية العلامة - عندما ثار على المقاربات السطحية التي كانت تقوم بها الفيلولوجيا (Comparative philology) -، وفي وجهة أخرى من العالم وبالتحديد في الولايات المتحدة الأمريكية، كان تشارلز ساندرز بورس يفكر في موضوع العلامة من وجهة نظر مغايرة تمامًا عن وجهة نظر دو سوسير ذي القاعدة اللسانية؛ إذ بنى بورس نظريته على أسس فلسفية ومنطقية عميقة تنظر إلى العلامة من منطلق رياضي منطقي ظاهراتي ذي بعد ثلاثي. في هذا المحور سنسعى إلى تقديم نظرية بورس من خلال بسط المرجعية الإبستمولوجية التي تنطلق منها فلسفته ذات الأسس المقولية الثلاثة، ومن خلال العمل كذلك على تقديم تصوره لمفهوم العلامة وأبعادها وأصنافها على النحو الآتي.

### 2-2- المرجعية المنطقية:

### 1-2-2- تشارلز ساندرز بورس:

يُعدُّ بورس من أهم مؤسسي السيميائيات الحديثة؛ إذ حظيت العلامة عنده بكل اهتماماته وانشغالاته لأنَّه كان يسعى إلى بناء نظرية سيميائية، فلم تكن العلامة عنده دليلًا لسانيًا فحسب، بل أصبحت أنموذجًا لكل نشاط دلالي(2). ويختلف بورس في مفهومه للعلامة عن دو سوسير في أنّه وسّع نطاق فاعلية العلامة خارج نطاق اللسانيات، فعندما حصر دو سوسير تعريفه للعلامة داخل حلقة الكلام أعطى بورس تعريفًا للعلامة أشمل وأكثر عمومية؛ إذ قدّم تصنيفًا مفصلًا لأنواع العلامات المختلفة بحيث أرسى علمًا متكاملًا للعلامات. وقد أثّر تفكير بورس حول العلامة تأثيرًا واسعًا في البحوث السيميائية اللاحقة، وأصبح ركيزة أساسية ينطلق منها الدرس المنهجي للعلامة في المجالات جميعها(3).

---

(1) آن إينو، تاريخ السيميائية، تر. رشيد بن مالك، الجزائر، جامعة الجزائر، منشورات مخبر الترجمة والمصطلح ودار الآفاق، 2004، ص.83.

(2) أحمد يوسف، السيميائيات الواصفة، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، 2005، ص.46.

(3) سيزا قاسم، السيميوطيقا، حول بعض المفاهيم والأبعاد، مرجع سابق، ص.26.

يمكننا تقسيم كتابات بورس حول العلامة إلى ثلاث مراحل، على النحو الآتي[1]:

1- المرحلة الكانطية (1851- 1870): ارتبطت نظرية العلامات فيها بمراجعة للمقولات الكانطية ضمن سياق المنطق الأرسطي الثنائي (Bivalent) أو الزوجي (Dyadic) بشكل أدق.

2- المرحلة المنطقية (1870- 1887): اقترح بورس فيها - لكي يعوض المنطق الأرسطي - منطق العلامات الذي سيكون الأساس والضامن للتطور الثلاثي عن المقولات والعلامات.

3- المرحلة السيميائية (1887- 1914): طوّر بورس نظريته الجديدة للعلامات من خلال العلاقة مع نظريته الجديدة للمقولات.

### 2-2-1-1- المقولات الظاهراتية (Phenomenology/ Phaneroscopy)[2]:

يعرّف بورس الظاهراتية (الفانيروسكوبيا/ الفينومولوجيا) بأنَّها وصف للفانيرون (Phaneron). والفانيرون كل شيء حاضر في الذهن في كل زمان ومكان، كيفما كان معناه، ومهما كان تصورنا له، سواء أكان حقيقيًا أم غير ذلك[3]. فمصطلح الفانيروسكوبيا يعني العلم الذي يلاحظ الفانيرونات (الظواهر) ملاحظة مباشرة، ثم يعمّمها؛ بقصد اكتشاف كثير من الأقسام الكبرى للفانيرونات، ووصف سمات كل قسم منها؛ إذ إنَّها تعمل مجتمعة، ولا يمكن عزل أي واحدة منها؛ لأنَّها لا بد أن تكون متحدة، وأنَّ سماتها ليست مختلفة تمامًا، ويؤكد هذا العلم كذلك كلية المقولات الكبرى للفانيرون التي تُختصر في لائحة قصيرة جدًا، ثم يأتي أخيرًا، العمل الدقيق الذي يتلخص في تعداد الأقسام الصغرى لهذه المقولات[4].

---

(1) جيرار دولودال، السيميائيات أو نظرية العلامة، تر. عبد الرحمن بو علي ، اللاذقية- سورية، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط.1، 2004، ص.19.

(2) سنأخذ بمصطلح (الظاهراتية) في بحثنا هذا كاملًا؛ إذ إنَّ هذا المصطلح يستخدم في التعريب باسم (الفينومينولوجيا) (Phenomenology)؛ إذ استخدم بورس مصطلح (الفانيروسكوبا) (Phaneroscopy) (ومفرده فانيرون) تمييزًا عن ظاهرية كانط وهيجل. إنَّ ظاهرية بورس على عكس ظاهرية هوسرل؛ إذ فهمها وعرفها في حدود واقعيته دون استتباع سيكولوجي، وذلك في خطاب وجهه إلى وليام جيمس، بوصفها وصفًا لما هو أمام الفكر أو في الوعي، كما هو ظاهر في محتلف أنواع الوعي التي هي ثلاثة لا أكثر ولا أقل. لمزيد من المعلومات ينظر:

Op.Cit, CP 8.303; T. L. Short, Peirce's Theory of signs, Cambridge University Press, New York, 2007, P. 66.

وينظر أيضًا: جيرار دواودال، السيميائيات أو نظرية العلامات، مرجع سابق، ص ص.23- 24.

(3) ينظر: قول بورس:

***Phaneroscopy*** is the description of the ***phaneron***; and by the phaneron I mean the collective total of all that is in any way or in any sense present to the mind, quite regardless of whether it corresponds to any real thing or not. Op.Cit, CP 1.284.

وينظر كذلك:

C.S. Peirce, Philosophical Writings of Peirce, selected, Edit: Justus Bushler Dover pub, Inc. New York, 1955, p. 74.

(4) جيرار دولودال، السيميائيات أو نظرية العلامات، مرجع سابق، ص ص. 32-33.

توصلت فلسفة بورس إلى أنَّه لا توجد إلا ثلاث مقولات جوهرية للتمثيل أو الدلالات المفتوحة (Semiosis)، تلك الدلالات المفتوحة التي هي سيرورة يشتغل من خلالها شيء ما بوصفه علامة[1]، وهذه العلامة لا تنقل أيّ شيء لنا سوى أثره الحسي[2]، ويتضمن تعاونًا بين ثلاثة عناصر هي العلامة والموضوع والمؤوَّل[3]، وتعد بمثابة الحدود التي تستقيم من خلالها السيرورة وتتحول إلى نسق يتحكم في إنتاج الدلالة وتداولها[4]، وأنَّ الوقائع كلها محكومة بقانون الدلالات المفتوحة. إنَّ كل ما يُتداول ويستعمل بوصفه علامة يشتغل كونه سيرورة دلالية مفتوحة. وعلى هذا الأساس، فإنَّ مفهوم العلامة لا يمكن أن ينفصل عن هذه السيرورة، لأنه خارجها، ولن تحيل الوقائع إلا على تجربة صافية خالية من الفكر والقانون. فعناصر العلامة ليست سوى الوجه المرئي لسيرورة تخفي داخلها فعل الإدراك ذاته. فالذات الإنسانية تحتاج إلى سيرورة غير مرئية؛ لتحوّل الوقائع الموجودة في العالم الخارجي إلى مفاهيم تحل محل هذه الوقائع وتمنحها بعدها السيميائي؛ ولذا فإنَّ سيرورة الدلالات المفتوحة تشتغل هي الأخرى بوصفها استعادة للمقولات الظاهراتية. فهذه المقولات هي التي تستند إليها الذات من أجل إدراك نفسها وإدراك العالم المحيط بها. فكل ما يجربه الإنسان وكل ما يؤثث بوصفه مدركًا هو تداخل لمستويات ثلاثة: أول يحيل على ثان عبر ثالث ضمن سيرورة لا متناهية. فهذه المعطيات هي التي تشكل عصب الدلالات المفتوحة ومضمونها الحقيقي، فما ندركه بوصفه دلالات مرئية يشكل الأساس الذي ينبني عليه عملية إدراك العالم الخارجي؛ وبهذا تصبح سيرورة الدلالات المفتوحة هي عملية انصهار الأبعاد الثلاثية للعلامة واشتغالها على أنها وحدة كاملة[5].

إنَّ المنطق والمنهج العلمي هما اللذان يشكلان ركيزة هذه المقولات، التي تعود مرجعيتها إلى المنطق الأرسطي والكانطي والفلسفة الديكارتية. فكانت الدعوى المهمة في نظرية بورس السيميائية تتمثل في أنَّ التركيب يجمع بين شيئين مختلفين في وحدة كما هو موضح في الصيغة الرياضية الآتية:" أ هي ب ⟵⟶ ج تمثِّل أ ممثلة بأنَّ ب يمثل أ"[6]. وبحسب البروتوكول الرياضي الذي تتكئ عليه نظرية بورس فإنَّ أي نسق لا يمكنه وما ينبغي له أن يكون إلا ثلاثيًا. فلا وجود للواحد بلا حدود، فبعد

---

(1) مارسيلو داسكال، الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة، تر. حميد لحميداني، المغرب، دار إفريقيا الشرق،1989، ص.16.

(2) هربرت شنيدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية، تر. محمد فتحي الشنيطي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1964، ص.341.

(3) Op.Cit, CP 5.484.

(4) سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، مرجع سابق، ص.258.

(5) ينظر: أحمد يوسف، السيميائيات الواصفة، مرجع سابق، ص.58؛ سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، مرجع سابق، ص.259.

(6) أحمد يوسف، الدلالات المفتوحة، مقاربة سيميائية في فلسفة العلامة، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، 2005، ص.134.

هذه الحدود يوجد الثاني الذي يؤخذ بوصفه مسبوقًا بالأول. ومن ناحية أخرى لا يمكن تغيير ثالث أصيل بتغيير الزوج دون إدخال عنصر آخر تختلف طبيعته عن طبيعة الواحد أو الزوج[1]. فالواحد والاثنان والثلاثة أعداد كافية من الناحية التداولية، وضرورية من الناحية المنطقية؛ لأجل إنتاج علاقات لا متناهية. وينماز البروتوكول الرياضي - ذو طبيعة الاختزالية، بالاقتصاد الذي يمكنه من رد أي عدد يزيد على ثلاثة إلى علاقة ثلاثية؛ ولذا فإنَّ بورس سيعتمد عليه في نظرية المقولات التي ترتبط بخصائص الوجود ومراتبه وفق ظواهر تتفق معها[2]. ومراتب الوجود هي: الأولانية (Firstness)، والثانيانية (Secondness)، والثالثانية (Thirdness)[3].

**2-2-1-1-1- ثلاثية مراتب الوجود (الأولانية، الثانيانية، الثالثانية):**

ويمكن أن نتدبر حديث عمر بن الخطاب الآتي: " إِنِّي لأُحِبُّ أَنْ أَنْظُرَ إِلَى الْقَارِئِ أَبْيَضَ الثِّيَابِ"[4] من منظور المقولات الظاهراتية، على النحو الآتي:

**2-2-1-1-1-1- الأولانية (Firstness):**

تتمثل الأولانية في هذا الحديث في علامة (البياض). وهي أول مرتبة من مراتب الوجود تُعنى بضم (احتواء) صفات الظواهر (Phenomena)[5] التي تكون أيضًا في الحمرة، أو الملوحة، أو الشعور بالألم أو الحزن أو الفرح[6]، بغض النظر عن تحققها زمانيًا ومكانيًا، أو بوصفها مدركة إدراكًا حسيًا أو متذكرة؛ ولذا فهي تحقق كل ما من شأنه أن يوجد بحد ذاته، دون إحالته على شيء آخر[7]. فأولانية البياض تمثل رتبة الإحساس أو بشكل أدق ما قبل الإحساس، والمعيش غير المفكر فيه، وغير المحسوس بوصفه معيشًا. ويطلق بورس عليها (الأفكار) (Idea) أو الإمكانات (Possibility) ويشترط في هذه الأفكار والإمكانات أن تكون غامضة[8]؛ وعليه فإنَّ فكرة البياض إذا ما جرّدت من الإحالة على الثياب، تصبح غامضة.

يسير هذا التصور لدى بورس في الاتجاه من المجرد إلى المحسوس؛ ولهذا فالأولانية لم تُجرَّد من بعدها المادي الذي لا تستقيم الدلالة دونه. ونجده - في النظر إلى هذه الرتبة - يجاري فلسفة كانط الخالصة على أنها نمط من (الوجود في ذاته) الذي لا يعيّن شيئًا ولا يستتبعه أي شيء؛ لذا سنحتاج إلى

(1) جيرار دولودال، السيميائيات أو نظرية العلامات، مرجع سابق، ص.77.
(2) أحمد يوسف، الدلالات المفتوحة، مرجع سابق، ص.134.
(3) Op.Cit, CP 4.3.
(4) الموطأ، 911/2، ح.2.
(5) Op.Cit, C. S. Peirce, Philosophical writings of Peirce, P.75.
(6) Op.Cit, CP 1.303.
(7) Gerard Deledalle, Charles S. Peirce’s Philosophy of signs, Essays in Comparative Semiotics, Indiana University Press, 2000, P. 9.
(8) حنون مبارك، دروس في السيمياء، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 1987، ص.43.

جهد تجريدي كانطي غير قليل كي نستوعب وجودها الذري أو إمكانها الخالص[1]. فإذا أخذنا هذا المثال (البياض) الذي سقناه بخصوص هذه الرتبة من الوجود، فإننا نجد أنَّه يُعبّر عن إمكان كيفي وإيجابي (موجب) موجود في ذاته غير متجسد كما ذكرنا سالفًا، ويعبّر عن طبيعته الواحدية. ومن أمثلة ذلك أيضًا رائحة الثوم[2]، ورائحة المسك[3]، وحلو ومر[4].

وبالمقابل، فإنَّ الأولانية تمتلك قدرة تجعلها قابلة للتجسيد أو غير قابلة للتحيين[5]. فهناك نوعان من الكيفية: كيفية شاملة، وكيفية فردية. فالأولى هي الإمكان وليس التحقق الفعلي، والثانية هي التفرد والمباشرة والعينية. أما الإمكانات المنطقية فما هي إلا كيانات تصورية لا تكون إمكانًا إلا في علاقتها بالثانيانية، وليس في ذاتها؛ لكن جون ديوي John Dewey [1859- 1952] يرى أنَّ المقصود بذلك القدرة أو الإمكانات المادية وليست الإمكانات المنطقية. وقد اعترض - في أكثر من مرة - على الاسميين في تصورهم للـ (كل) الذي يرونه شيئًا ما بينما أجزاؤه لا تكون شيئًا البتة وإن كانت أساسية له. لكنه كان أكثر وضوحًا في موضع آخر؛ عندما رأى بأنَّ (الكيفية) ما هي إلا شيء ما من طبيعة الوعي؛ وبهذا تكون وعيًا نائمًا وليس متيقظًا[6]. وبالنتيجة، يمكننا القول بأنَّ (البياض) ما هو إلا كيفية وكيان من نوع معين؛ وعليه فإنَّ الأولانية المتمثلة في (البياض) هي رتبة الإحساس أو الشعور.

**2-2-1-1-1-2- الثانيانية (Secondness):**

تتجسد الثانيانية في مثالنا السابق في (الثياب). إنَّ هذه الرتبة هي حال وجود ما يوجد بحد ذاته، بالنسبة إلى موجود ثان، لكن دون اعتبار موجود ثالث. وهي تشكل رتبة الوقائع المجسدة أو الوجود؛ إذ إنَّ وجود شيء ما أو حدث ما لا يمكن التحقق منه إلا من خلال تفاعله مع شيء آخر[7].

وهي دليل آخر على القطيعة التي أحدثها بورس مع الاسميين عندما انطلق من مقولته التي ترى أنَّ العالم الخارجي للوقائع المجسدة موجود وجودًا مستقلًا عنّا، وعن فكرنا الذي لا نحتاج إليه لكي نضمن وجود هذا العالم. ونقل بورس رتبة هذا الوجود من مقام التمثل إلى مقام الظاهرة كونها معطى

---

(1) أحمد يوسف، الدلالات المفتوحة، مرجع سابق، ص.135.
(2) ينظر: "حَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - قَالَ: "مَنْ أَكَلَ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ، فَلاَ يَقْرُبْ مَسَاجِدَنَا يُؤْذِينَا بِرِيحِ الثُّومِ". الموطأ، 17/1، ح.30.
(3) ينظر: "وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - قَالَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ. لَا يُكْلَمُ أَحَدٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَنْ يُكْلَمُ فِي سَبِيلِهِ، إِلَّا جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَجُرْحُهُ يَثْعَبُ دَمًا. اللَّوْنُ لَوْنُ دَمٍ وَالرِّيحُ رِيحُ الْمِسْكِ". المرجع نفسه، 461/2، ح.29.
(4) ينظر: قول الرسول ﷺ: "(...) اعْلَمُوا أَنَّ حُلْوَ الدُّنْيَا مُرَّ الْآخِرَةِ عَلَيْكُمْ بِحَشَرَاتِ الْأَرْضِ وَخُبْزِ الشَّعِيرِ وَثِيَابِ الشَّعْرِ وَالصُّوفِ وَظِلِّ الشَّجَرِ وَفَيْءِ الْجَدَرَاتِ وَاعْلَمُوا أَنَّ حُلْوَ الدُّنْيَا مُرُّ الْآخِرَةِ ". يوسف بن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مرجع سابق، 194/14.
(5) أحمد يوسف، الدلالات المفتوحة، مرجع سابق، ص.135.
(6) حامد خليل، المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس، مرجع سابق، ص ص.33-34.
(7) عادل فاخوري، تيارات في السيمياء، بيروت، دار الطليعة للنشر والتوزيع، 1990، ص.48.

بشكل مباشر، ودالة على طبيعة التضاد والصراع في عالم الموجودات، التي تفرض علينا الانتباه إليها بوصفها ذات جانب مادي قابل للتحيين؛ وذلك ضمن شروط مكانية وزمانية معينة. ولا تحتاج إلى جهد كبير من التجريد حتى نحيط بها كما هو الحال في الأولانية[1].

لقد لخّص بورس سمات الثانيانية بقوله: "إنّها الموجود الفردي الذي لا ينطوي وجوده على أي قدر من العمومية (Generality)، وإنّها الفردي الممكن غير الضروري (Contingent)، وإنَّ الضرورة فيها غير مشروطة؛ لأنها قوة دون قانون. وهي مجموع نتائجها التي هي تأثيراتها فينا. وأخيرًا فإنَّ موضوعها ليس عقليًا، بل هو الجوهر المادي أو الفيزيقي أو الجسم" [2]؛ وبهذا يكون (البياض) قد تجسد في جسم يخصصه ألا وهو (الثياب). فكل ما يكون في الوجود - تأسيسًا على قانون الفعل ورد الفعل - يتجسد في عالم التجارب المحدد، والأفعال التي تترتب عن ذلك يلزمها نشاط دينامي. فالثاني (Second) (الثياب) هو شيء ميت خارجي، ولا يمكنه الوجود دون الأول (البياض)، فهو المطلق الأخير، ويوجد في الوقائع بصفته (غيريًا وعلاقة ووجوبًا وأثرًا وتعلقًا واستقلالية ونفيًا وورودًا وواقعًا ونتيجة). ولا يمكنه أن يكون غيريًا أومستقلًا أو سالبًا من غير أول (البياض)، يكون هذا الشيء له غيريًا ومستقلًا وسالبًا. وبناء على فكرة التضاد والتقابل، تبدو الطبيعة الثنائية سمة من سمات الوجود التي تعبر عن وجودها كونها تضادًا - على الدوام - لأشياء أخرى. والثانيانية هي عالم الموضوعات (Object) المرتبطة بالوقائع. إنَّ الموجودات الفردية الممكنة - التي تتصف بالعمومية - تسعى إلى البحث عن منزلتها داخل النسق الكوني العام؛ ولهذا نجد أنَّ هذه الرتبة من الوجود ليس لها استقلالية بذاتها، ولا ضرورة لها؛ فهي مرتبطة بالأولانية بحسب نظرية بورس التي تؤمن بفكرة اتصال الكون[3]؛ وبهذا تكون الثانيانية رتبة الوجود والتحقق.

**2-2-1-1-1-3- الثالثانية (Thirdness):**

تمثلت الثالثانية - في المثال الذي طرحناه - في (الصفاء والنقاء والطهارة)؛ إذ تعد هذه المقولة رتبة القانون والفكر الذي يربط بين الأولانية والثانيانية وفق منطق الضرورة. فهي إذًا "حال وجود ما يوجد بحد ذاته، من حيث إنَّه يوقع نسبة بين ثان وثالث"[4]. تحتوي هذه الرتبة - بحسب بورس - على (القوانين) (The Laws) حينما نتأملها من الخارج فقط، لكن حينما نرى وجهي درع ما، فإننا نسميها (الأفكار) (Thoughts). فهذه الأفكار ليست حقائق ولا صفات؛ لأنَّ الصفة لا تتحقق، فهي أبدية، وفي

---

(1) أحمد يوسف، الدلالات المفتوحة، مرجع سابق، ص.136.
(2) حامد خليل، المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس، مرجع سابق، ص.36.
(3) أحمد يوسف، الدلالات المفتوحة، مرجع سابق، ص.136.
(4) عادل فاخوري، تيارات في السيمياء، مرجع سابق، ص.48.

المقابل فإنَّ الفكرة - التي تُنقل إلينا عن طريق حواسنا - يمكن أن ننتجها أو ننميها[1]. يبدو أنَّ بورس أراد من هذه الرتبة تحقيق هدفين: أولاهما، الرد على أصحاب النزعة الوضعية والاسمية الذين يرفضون أشكال التعميم كافة، عندما أثبت لهم أنَّ القانون عنصر فعال (Operative) وقائم في الكون. وثانيهما، الرد على أصحاب النزعة العقلية وخصوصًا كانط، الذين يرون أنَّ واقعية القوانين من صنع العقل الإنساني الخالص، وليست معطاة كما يرى ذلك بورس[2].

استنادًا إلى هذه الرتب الثلاث للوجود سيتمخض عنها مفهوم بورس للعلامة وفق المنطق الثلاثي الآتي.

**2-2-1-2- ثلاثية الممثل، الموضوع، المؤوَّل:**

**2-2-1-2-1- الممثل (Representamen):**

العلامة أو الممثل (Representamen) - بحسب تصور بورس - عبارة عن شيء ما يحل محل شيء آخر وفق علاقة ما أو صفة ما لشخص ما. أي أنَّها تخلق في ذهن ذلك الشخص علامة معادلة أو علامة أكثر تطورًا، وهذه العلامة تُسمى مؤوَّلًا (Interpretant). وتنوب هذه العلامة عن شيء ما وهذا الشيء يُسمى موضوعًا (Object)[3]. وهذا الممثل هو مصطلح مرادف للعلامة عند بورس.

إنَّ البياض في الحديث السابق لا ينوب مكان الموضوع في حالاته جميعها، بل من وجهة معينة من الأفكار؛ إذ يسميها بورس (أساس الممثل) (The Ground of the Represetamen)؛ لأنَّ فكرة البياض (Idea) تأخذ بعضًا من الفهم الأفلاطوني الذي يوجد في كلامنا اليومي (A sort of Platonic sense)[4].

ويعني بورس بذلك أنَّ الفكرة المستخدمة ستكون بالمعنى نفسه الوارد في القول الآتي: إذا استعاد رجل ما فكرة معينة في ذهنه كان قد فكّر فيها في زمن مضى، فإنه يكون قد استعاد الفكرة نفسها، وعندما يواصل التفكير بأمر ما ولو لعشر من الثانية - يكون فكره مستمرًا في مطابقته لنفسه في تلك الحقبة الزمنية؛ ليكون عنده محتوى مشابه (Like Content)- فإنَّ الفكرة نفسها هي التي ستتردد في ذهنه؛ لأنَّه لا ينتقل في كل لحظة إلى فكرة جديدة[5].

---

(1) Look: Op.Cit, CP 5.175; Op.Cit, C. S. Peirce, Philosophical writings, P.78;

(2) حامد خليل، المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس، مرجع سابق، ص.36.

(3) Look: Op.Cit, CP 2.228; Op.Cit, C. S. Peirce, Philosophical writings, P.99.

(4) Op.Cit, CP 2.228.

(5) Op.Cit, C. S. Peirce, Philosophical writings, P.99.

وبهذا تغدو فكرة البياض الصيغة الرئيسة والوحيدة للتمثيل بحسب رأي بورس؛ إذ يمكن أن توجد ممثلات لا تكون علامات. فإذا كان المصلي الذي يتوجه باتجاه القبلة يمكنه بفضل هذا العمل نفسه ودون أي شرط آخر على إعادة تمثيل المصلي الذي يتجه باتجاه القبلة بالطريقة ذاتها، وأن يقوم بهذا بنفس القدرة في إعادة التمثيل، فإنَّ المصلي سيكون ممثلًا للقبلة.

يعدّ الممثل شيئًا ما (الصورة الأكوستية، أو المرئية) إذا تعلق الأمر بكلمة ما. وبوصفه أولًا فإنَّه أساس العلامة بصفتها علامة بصرف النظر عن علاقتها بموضوعها (وهذا لا يعني أنَّ العلامة يمكن أن توجد دون موضوع). وهو بفضل مظهره الثاني يعد الناقل للعلامة. والأساس - بحسب بورس - هو وجهة النظر أو الطابع الخاص اللذين تُؤوَّل بموجبهما العلامة الناقلة بوصفها علامة موضوعها. إلا أنَّ الأساس ليس العلامة الناقلة؛ لأنَّ للعلامة الناقلة مجموعة من الخصائص غير المميزة بوظيفتها كعلامة[1]. والمثال الآتي يوضح هذه الرؤية: " قَالَ أَنَسٌ : فَقُمْتُ إِلَى حَصِيرٍ لَنَا قَدِ اسْوَدَّ مِنْ طُولِ مَا لُبِسَ، فَنَضَحْتُهُ بِمَاءٍ"[2]؛ إذ استخدم اللون الأسود كعلامة للون الحصير الذي قام أنس فنضحه بالماء، وهذا الحصير قد يكون طويلًا أو قصيرًا، ويمكنه أن يكون مصنوعًا من الصوف، أو من القطن. هذا كله غير مميز بالنظر إلى وظيفة اللون في العلامة. فلون الحصير الأسود وحده هو الذي يشكل الأساس؛ لأنَّ اللون هو وجهة النظر التي يمكن، بفضلها، تأويل اللون الأسود بوصفه علامة للون الحصير الذي نُضِح بالماء نظرًا إلى كثرة وسخه.

تدل علامة (صب الماء على الرأس) - في حديث أبي بكر: "لَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - بِالْعَرْجِ يَصُبُّ الْمَاءَ عَلَى رَأْسِهِ"[3] - على موضوع اشتداد الحرارة والعطش. أما المؤوَّل فهو تصور آخر تخلقه العلامة في ذهن الشخص المدرك. إذًا، فالمؤوَّل ما يصدر عن المؤوِّل (Interpreter) من رد فعل سواء أكان ظاهرًا أم مستترًا كما هي الفكرة أو الصورة الذهنية. فرد الفعل - الذي يدل على الموضوع - يشكل بدوره علامة أخرى تستدعي مؤوَّلًا ثانيًا وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية له. ففي هذا المثال يمكن عد التصورات كلها التي يستدعيها القول (صب الماء على الرأس) أمثال: نظافة الرأس، وارتفاع حرارة الجسم، واشتداد حرارة الجو، والعطش ... إلخ؛ على التوالي بمثابة مؤوَّل أول وثان وثالث ورابع...إلخ عن موضوع علامة (صب الماء على الرأس). وهذا يؤدي إلى الدلالات المفتوحة (Semiosis).

---

(1) ينظر: حنون مبارك، دروس في السيمياء، مرجع سابق، ص.46؛ جيرار دولودال، السيميائيات أو نظرية العلامات، مرجع سابق، ص.97.
(2) الموطأ، 153/1، ح.31.
(3) المرجع نفسه، 294/1، ح.22.

ولذلك فإنَّ ممثل (صب الماء على الرأس) هو أول (First) ينسج علاقة ثلاثية أصيلة (Genuine) مع ثان (Second) (اشتداد الحرارة والعطش) يسمى موضوعه، بحيث يمكنه أن يحدد ثالثًا (Third) يسمى مؤوَّله. وهذا المؤوّلَ يقوم بدوره بنسج العلاقة الثلاثية نفسها التي ينسجها مع موضوعه الأول(1).

**2-2-1-2-2- الموضوع (Object):**

هو الشيء الذي تحيل عليه العلامة في فرديتها الوجودية، غير أنَّ الموضوع غير مجسد وهو ضروري لتبليغ أي إخبار، وهو ليس بالضرورة شيئًا أو حدثًا أو وضعية، ويمكنه أن يكون قابلًا للإدرك أو قابلًا للتخيل أو غير قابل له. إنَّ الممثل لا يعرِّف الموضوع ولا يتعرَّف إليه؛ لأنَّ هذا ما يريد أن يقوله الموضوع في حجمه الحاضر عن العلامة، أي ما يفترض في المعرفة أن تزوده من معلومات إضافية لها علاقة به(2).

ويميز بورس بين موضوعين في الرسالة التي أرسلها إلى السيدة ويلبي Lady Welby [1837-1912]: موضوع غير مباشر يوجد خارج العلامة، وموضوع مباشر يوجد داخل العلامة (The Mediate without, and The Immediate within the Sign )، فالموضوع غير المباشر يسميه بورس الموضوع الدينامي (Dynamic Object) الذي تدل إليه العلامة تلميحًا ( By A hint) ومحتوى هذا التلميح هو الموضوع المباشر(3).

يتضمن موضوع (الشمس الصفراء) في حديث العلاء بن عبد الرحمن الآتي: "يَجْلِسُ أَحَدُهُمْ حَتَّى إِذَا اصْفَرَّتِ الشَّمْسُ، قَامَ فَنَقَرَ أَرْبَعًا، لاَ يَذْكُرُ اللَّهَ فِيهَا إِلاَّ قَلِيلًا"(4) نوعين من الموضوعات: أولاهما، الموضوع غير المباشر (الدينامي)، الذي يتمثل في (الطبيعة الفلكية للشمس، وعلاقتها بالأرض، والنظريات المختلفة التي تحدد نمط هذه العلاقة، وما قاله الشعراء عنها، وشروقها، وغروبها...إلخ) وهذه الأشياء من المفترض أن يكون المتكلم أو المتلقي على دراية مسبقة كافية بها؛ لكي يمكنهما الحديث عنها. إنَّ هذا الموضوع غير المباشر (الدينامي) هو شيء في عالم الموجودات،

---

(1) Op.Cit, CP 2.242.

(2) ينظر: حنون مبارك، دروس في السيمياء، مرجع سابق، ص.46.؛ جيرار دولودال، السيميائيات أو نظرية العلامات، مرجع سابق، ص ص.97-98.

(3) Charles S. Peirce, Selected Writings (Letters to Lady Welby), Volues in a Univers of Chance, Edited With an introduction and notes by Philip P. Wiener, Dover Publications, Inc., New York, 1958, PP.406-407.

(4) ينظر: "وَحَدَّثَنِي عَنْ مالِكٍ، عَنْ الْعَلَاءِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، قَالَ دَخَلْنَا عَلَى أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ بَعْدَ الظُّهْرِ. فَقَامَ يُصَلِّي الْعَصْرَ، فَلَمَّا فَرَغَ مِنْ صَلَاتِهِ ذَكَرْنَا تَعْجِيلَ الصَّلَاةِ، أَوْ ذَكَرَهَا فَقَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - يَقُولُ: تِلْكَ صَلَاةُ الْمُنَافِقِينَ. تِلْكَ صَلَاةُ الْمُنَافِقِينَ. تِلْكَ صَلَاةُ الْمُنَافِقِينَ. يَجْلِسُ أَحَدُهُمْ، حَتَّى إِذَا اصْفَرَّتِ الشَّمْسُ، وَكَانَتْ بَيْنَ قَرْنَيِ الشَّيْطَانِ، أَوْ عَلَى قَرْنِ الشَّيْطَانِ قَامَ فَنَقَرَ أَرْبَعًا. لَا يَذْكُرُ اللَّهَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا". الموطأ، 220/1، ح.46.

تحيل عليه العلامة وتحاول تمثيله وقد لا تنجح العلامة في تمثيله من جميع زواياه، وإذا ما نظرنا إلى هذا النوع من الموضوعات، فإننا نجده غير معطى بشكل مباشر في الممثل، وإنما هو حصيلة معرفة حصلنا عليها بفضل عمليات سيميائية أخرى سابقة. وثانيهما، الموضوع المباشر، المتمثل في صفة (الصفرة) سواء أكانت واقعية أم متخيلة؛ إذ يعد هذا الموضوع جزءًا من أجزاء العلامة، وعنصرًا من عناصرها المكونة.

وقد يكون النوع الأول هو الموجودات الواقعية، بينما الثاني هو الكليات المجردة. والعلامة لا تنوب عن الموجودات الواقعية، بل تنوب عن الكليات المجردة وتساعد في الوقت نفسه - في حركة جدلية - على تشكلها. ولا غرو أنَّ التمييز بين الموضوع غير المباشر (المشار إليه كما هو في الواقع) والموضوع المباشر (المشار إليه كما هو ممثل في العلامة) فيه كثير من الفائدة ويساعد على تأكيد فكرة أنَّ اللغة لها دور كبير في تشكيل إدراكنا للعالم؛ فالعلامات لا تنوب عن الأشياء بشفافية ولكنها تنماز بنوع من الكثافة التي تضفيها على الأشياء، وهذه الكثافة تأتي من الأفكار والتصورات عن الأشياء التي تصاحب إبداع العلامات[1].

### 2-2-1-2-3- المؤوَّل (interpretant):

هو التوسط الإلزامي الذي يسمح للممثل بالإحالة على موضوعه وفق شروط معينة، وهو الذي يجعل انتقال الممثل إلى الموضوع أمرًا ممكنًا. ويحدد كذلك صحة العلامة ويضعها للتداول كونها واقعة إبلاغية[2]. وهو علامة جديدة تنجم عن الأثر الذي يتركه موضوع العلامة في ذهن المؤوِّل (Interpreter). ويرى بورس أنَّها ليست علامة واحدة بسيطة بل متعددة ومتشعبة، وهي مجموع الاحتمالات التي ينطوي عليها موضوع العلامة الأولى، ويذهب بورس إلى أنَّ للمؤوَّل وجودًا مستقلًا عن الذهن الذي يختبره؛ إذ يختار الذهن من بين الاحتمالات المختلفة احتمالًا واحدًا، وأنَّ هذه الاحتمالات قد تكون ماضية وحاضرة وقد تكون مستقبلية. والمؤوَّل هو كل ما يمكن أن يعرف عن موضوع العلامة بالقوة أو بالفعل. ويمثل كذلك مكمن المعنى ومكان تولده. فالمعنى هو ناتج ترجمة علامة إلى علامة أخرى، تكون من نفس النوع أو من نوع مختلف، تكون فيه العلامة الثانية مؤوَّلًا للعلامة الأولى. ويتخذ المؤوَّل بعض الأشكال على سبيل التمثيل لا الحصر: فقد يكون المؤوَّل ممثلًا من نظام سيميائي آخر غير الذي تنتمي إليه العلامة الأصلية[3]. فالعلامة اللسانية (كلب) مثلًا، في حديث

---

(1) سيزا قاسم، السيميوطيقا، حول بعض المفاهيم والأبعاد، مرجع سابق، ص.28.
(2) سعيد بنكراد، السيميائيات، مفاهيمها وتطبيقاتها، مرجع سابق، ص.102.
(3) سيزا قاسم، السيميوطيقا، حول بعض المفاهيم والأبعاد، مرجع سابق، ص.27.

الرسول ﷺ: " فَإِذَا كَلْبٌ يَلْهَثُ يَأْكُلُ الثَّرَى مِنَ الْعَطَشِ"[1] قد تترجم إلى صورة فوتوغرافية أو رسم بياني، أو إلى معنى (الوفاء)، أو قد تكون مجرد ترجمة من لغة طبيعية إلى لغة طبيعية أخرى (dog) أو (chien)؛ وبهذا يكون المؤوَّل علامة أخرى تحيل إلى أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية، فهي عملية سيميائية لا متناهية.

يمكننا أن نحدد المؤوَّل بأنه "مجموع الدلالات المسننة من خلال سيرورة سيميائية سابقة ومثبتة داخل هذا النسق أو ذاك، وبعبارة أخرى إنَّه تكثيف للممارسات الإنسانية في أشكال سيميائية، يتم تحيينها من خلال فعل العلامة (أي لحظة تصور إحالة تشترط وجود قانون)"، سواء أكانت هذه العلامة لسانية أم غير لسانية[2].

تنماز الممارسة الإنسانية بالغنى والتحول، وتحيل على الكامن والضمني والمستتر؛ ولذا فالدلالة تتسم بالغنى والتعدد، ولا يمكن للواقعة أن تدل من خلال مستوى واحد؛ ولهذا السبب، عمد بورس إلى التمييز بين ثلاثة مستويات للتأويل: أولاها، ما تقترحه العلامة في صيغتها البدئية. وثانيها، ما يأتي من الثقافة كونها معاني متوارية عن الأذهان. وثالثها، استقرار الذات المؤوِّلة على مدلول بعينه[3].

**2-2-1-3- ثلاثية التأويل (المباشر، الدينامي، النهائي):**

يميز بورس بين ثلاثة مستويات للتأويل، وهي: المؤوَّل المباشر، والمؤوَّل الدينامي، والمؤوَّل النهائي[4]. ويمكن توضيحها على النحو الآتي:

**2-2-1-3-1- المؤوَّل المباشر (Immediate Interpretant):**

يتجسد المؤوَّل المباشر - في علامة: "الأرنبة شجرة صغيرة"[5] - في أنَّ الأرنبة نبات قصير له جذور وله أغصان وأوراق (صفة القصر). فالعلامة - في هذا المثال - هي التي عيَّنت هذا المؤوَّل[6]، الذي عيَّن بدوره المستوى المعنوي الذي تقترحه العلامة بشكل مباشر الذي يتم الكشف عنه من خلال إدراك العلامة نفسها. وهو ما يسميه بورس (عادة) بمعنى العلامة؛ إذ إنَّه يتحدد بوصفه ممثلًا ومعبرًا

---

(1) الموطأ، 929/2، ح.23.
(2) سعيد بنكراد، السيميائيات، مفاهيمها وتطبيقاتها، مرجع سابق، ص.102.
(3) المرجع نفسه، ص ص.102- 103.
(4) Op.Cit, CP 8.343.
(5) ينظر: " أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرِو بْنِ السَّعْدِيِّ سَعْدُ بْنُ بَكْرٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: شَهِدْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ يَسْتَسْقِي فَجَعَلَ يَسْتَغْفِرُ. قَالَ: فجعلت أقول فيم حرج لَهُ وَلَا أَشْعُرُ أَنَّ الِاسْتِسْقَاءَ هُوَ الِاسْتِغْفَارُ. قَالَ: فَقَلَّدَتْنَا السَّمَاءَ قَلْدًا كُلَّ خَمْسَ عَشْرَةَ حَتَّى رَأَيْتُ الْأَرْنَبَةَ تَأْكُلُهَا صِغَارُ الْإِبِلِ مِنْ وَرَاءِ حِقَاقِ الْعُرْفُطِ. قَالَ: قُلْتُ: مَا حِقَاقُ الْعُرْفُطِ ؟ قَالَ: ابْنَا سَنَتَيْنِ وَثَلَاثٍ. قَالَ نَصْرٌ: قَالَ الْأَصْمَعِيُّ: الْأَرْنَبَةُ شَجَرَةٌ صَغِيرَةٌ. يَقُولُ: فَطَالَتْ مِنَ الْأَمْطَارِ حَتَّى صَارَتِ الْإِبِلُ كُلُّهَا تَتَنَاوَلُهَا مِنْ فَوْقِ شَجَرِ الْعُرْفُطِ". يوسف بن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مرجع سابق ، الحديث الأول، 63/22.
(6) Op.Cit, CP 8.343.

عنه داخل العلامة. فحدود تأويله مرتبطة بمعطيات الموضوع المباشر. وعناصر تأويله ليست سوى ما هو معطى داخل العلامة بشكل مباشر. وما ينتجه من معنى لا يتجاوز حدود التجربة المباشرة التي يتطلبها الإدراك المباشر. تتمثل وظيفة المؤوَّل المباشر الأساسية في إعطاء نقطة البداية لانطلاق الدلالة، أي إدخال الممثل داخل سيرورة الدلالات المفتوحة. ويجعلنا هذا المؤوَّل نتعرف إلى الممثل بوصفه ممثلًا يفتح لنا الطريق نحو مؤوَّلات أكثر تعقيدًا[1].

**2-2-1-3-2- المؤوَّل الدينامي (Dynamic Interpretant):**

هب أننا أخذنا حديث عمر بن الخطاب الآتي: " لا آكل السمن حتى يحيا الناس من أول ما يحيون"[2]، فإننا سنجد أنَّ المؤوَّل الدينامي ينفتح على مجموعة من التأويلات الدينامية (الإيحاءات) اللامتناهية، من نحو: عدم توفر السمن، أو لأنَّه ضار بالصحة، أو محرَّم، أو باهظ الثمن، أو لأنَّ عمر زاهد في الحياة الدنيا، ...إلخ. فهذه المؤوَّلات ما هي إلا الأثر الواقعي الذي تحدده العلامة في الذهن[3]، والتي تتأسس على أنقاض المؤوَّل المباشر. فعندما يتخلص هذا المؤوَّل المباشر من مقتضياته، فإنَّه ينطلق نحو آفاق جديدة تضع الدلالة داخل سيرورة لا متناهية؛ إذ نخرج من دائرة التعيين إلى دائرة التأويل.

وبحسب رأي رولان بارت - كما لاحظنا سابقًا - لا يمكننا أن نتصور إيحاء دون تقرير. فالذي يضمن الإحالات الجديدة استقبالًا هو المادة المعرفية الثابتة، وهي النواة الأساسية لكل تواصل. ومن جانب آخر، فإنَّ استحضار المؤوَّل الدينامي سيحول الدلالات المفتوحة إلى سلسلة لا تنتهي من الإحالات: من علامة إلى علامة أخرى ضمن سيرورة تأويلية لا تتوقف عند نقطة بذاتها. فتحديد مؤوَّل علامة ما يكون من خلال علامة أخرى، وهلم جرا. والنتيجة أننا سنكون أمام سيرورة دلالية مفتوحة لا متناهية تعد - وبشكل مفارق - الضمان الوحيد لتأسيس نسق سيميائي، يوضح نفسه بنفسه، من خلال إمكاناته الذاتية، ومن خلال أنساق قلب متتالية، يشرح بعضها بعضا[4].

يُعدُّ المؤوَّل الدينامي مؤوَّلًا أكثر تعقيدًا؛ إذ يوفّر لنا المعلومات اللازمة لتأويل العلامة. وهو الذي يقيم العلاقة بين الممثل والموضوع، ويسمح لها بالتنوع، وفق ما إذا كان الموضوع مباشرًا أو ديناميًا. فإذا كان الموضوع مباشرًا فإنَّ المؤوَّل الدينامي لا يوفر لنا إلا الوقائع المرتبطة بالعلامة نفسها[5]؛ وذلك لأنَّه يكتفي بتوفير المعارف التي تود العلامة أن توفرها بخصوص موضوعها المباشر.

---

(1) حنون مبارك، دروس في السيمياء، مرجع سابق، ص.50.
(2) الموطأ، 932/2، ح.29.
(3) Op.Cit, CP 8.343.
(4) سعيد بنكراد، السيميائيات، مفاهيمها وتطبيقاتها، مرجع سابق، ص.104.
(5) Op.Cit, CP 8.343.

وإذا كان الموضوع ديناميًا فإنَّ المؤوَّل الدينامي يستمد معلوماته من رصيد المعارف التي اكتسبها من قبل عن الموضوع[1]. وهذه المؤوَّلات الدينامية اللامتناهية لا بدّ من وجود مؤوَّل نهائي يوقّف نشاطها، ويحدد دلالتها.

### 2-2-1-3-3- المؤوَّل النهائي (الطبيعي) (Final "Normal" Interpretant):

نجد أنَّ المؤوَّل النهائي - في المثال السابق - الذي وقف بوجه القوة التأويلية المدمرة التي أطلق عنانها المؤوَّل الدينامي هو (زهد الخليفة عمر بن الخطاب). وهذا المؤوَّل هو الأثر الواقعي الذي ولّدته العلامة في الذهن بعد تطور كاف للفكر[2]. فما كان لا محدودًا يتحول من خلال هذا المؤوَّل إلى حركة محكومة بقوانين محددة تجعل كل إحالة منضوية تحت لواء منطق خاص للإحالة. فداخل سيرورة تأويلية ما يجنح الفعل التأويلي إلى تثبيتها داخل نقطة معينة يمكن النظر إليها بوصفها أفقًا نهائيًا داخل مسار تأويلي معين يقود من تحديد معطيات دلالية أولية (مؤوَّل مباشر)، إلى إثارة سلسلة من الدلالات المتنوعة (مؤوَّل نهائي). ويطلق عليه بورس المؤوَّل (العادي). فالعادة توقف مؤقتًا نشاط الإحالة اللامتناهية من علامة إلى أخرى لكي يتسنى الاتفاق على واقع سياقي إبلاغي معين، فهي تشل السيرورة السيميائية، وهي عالم (الأفكار الجاهزة)، ووليدة علامات سابقة؛ ولذا فإنَّ العلامات هي التي تدعم أو تغير العادات[3].

إنَّ المؤوَّل النهائي هو مؤوَّل نسقي (Systematic)؛ فهو يفتح المجال للعلامة لكي تمثل ذاتها بذاتها وبالذات في علاقتها بموضوعها[4]. ويمكنه أن يتخذ ثلاثة أشكال وذلك بحسب الطريقة التي توصلنا إلى نسق التأويل، عن طريق الافتراض (Presupposition)، أو الاستقراء (Induction)، أو الاستنباط (Deduction)[5]. ففي الحالة الأولى، يشكل المؤوَّل النهائي عادة عامة (Habit) في تأويل العلامات في محيط وزمن معينين، ويتم اكتسابها بوساطة التجربة، وهي تجربة جماعية أكثر منها فردية[6]، كما في افتراض الرسول - ﷺ - عندما افترض أنَّ صلاة القيام في جماعة في شهر رمضان ستصبح واجبة عليهم لو استمر في أدائها في المسجد؛ لذلك صلاها في أيام وتركها في أيام أُخر رأفة

(1) أحمد يوسف، السيميائيات التداولية من البنية إلى السياق، ضمن كتاب (التداوليات وتحليل الخطاب)، عمَّان، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2014، ص.32.

(2) Op.Cit, CP 8.343.

(3) سعيد بنكراد، السيميائيات، مفاهيمها وتطبيقاتها، مرجع سابق، ص ص.106- 107.

(4) أحمد يوسف، السيميائيات التداولية من البنية إلى السياق، مرجع سابق، ص.33.

(5) Op.Cit, CP 8.385.

(6) حنون مبارك، دروس في السيمياء، مرجع سابق، ص.51.

بهم وخوفًا عليهم من المشقة[1]. أما المؤوَّل النهائي الثاني، فهو عادة خاصة (specialty) مثل سؤال الرسول- ﷺ - صحابته عن النخلة، عندما هيأ أذهانهم للموضوع، وحصر فكرهم وحواسهم نحو الأسئلة المرتبطة ببعضها ارتباطًا منطقيًا التي أجاد صياغتها، من خلال البحث في أوجه الشبه والاختلاف؛ إذ عرض الأمثلة المرتبطة فيما بينها، وبيَّن النتيجة المراد استخلاصها بعلاقات منطقية معتمدًا على خبراتهم السابقة (النخلة)[2]. ويختلف المؤوَّل النهائي الأول عن المؤوَّل النهائي الثاني ليس فقط لأنه عادة عامة، وإنما لأنَّه ليس مراقبًا بشكل علمي، أي ليس مراقبًا بشكل تجريبي، على عكس العادة الخاصة. يعود المؤوَّل النهائي الأول إلى التعميم الذي يمكنه أن يكون صحيحًا، والذي وإن كان هو الآخر مراقبًا، فإنه يكون كذلك دون إثبات مضاد؛ ولهذا فالأحكام المسبقة الدينية والعرقية والثقافية والأيديولوجيات تندرج في هذه الحالة. ويشكل المؤوَّل النهائي الثالث مؤوَّلًا نسقيًا بامتياز. إنَّه خارج السياق؛ فوجوده لا يتطلب أي تجربة. فهو استنباطي على مستوى القرار[3]، كما هو الحال بالنسبة إلى الرجل الذي طلب من الرسول - ﷺ - أن يأذن له بالأخذ من مال الصدقة. فعندما أراد هذا الرجل أن يستحلَّ ما حرّم الله تعالى، عرض عليه الرسول - ﷺ - أمثلة من واقع الحياة؛ ليثبت له قاعدة تحريم أخذ مال الصدقة دون وجه حق، فتدرّج به من القاعدة العامة إلى الأمثلة الجزئية حتى وصل الرجل إلى القناعة التامة[4].

نستنتج مما سبق، أنَّ الافتراض يحدث حينما نفترض أنَّ حالة معينة هي بمثابة تطبيق قاعدة عامة، وعندما نتبنى هذا الافتراض دون التحقق منه. أما الاستقراء، فإننا نستدل به على قاعدة انطلاقًا من حالات خاصة، فالشيء الصادق بالنسبة إلى عدد من الأشخاص فهو صادق بالنسبة إلى الأشخاص

---

(1) ينظر: "حَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ - ﷺ - ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - صَلَّى فِي الْمَسْجِدِ ذَاتَ لَيْلَةٍ، فَصَلَّى بِصَلَاتِهِ نَاسٌ. ثُمَّ صَلَّى اللَّيْلَةَ الْقَابِلَةَ، فَكَثُرَ النَّاسُ. ثُمَّ اجْتَمَعُوا مِنَ اللَّيْلَةِ الثَّالِثَةِ أَوِ الرَّابِعَةِ، فَلَمْ يَخْرُجْ إِلَيْهِمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ. فَلَمَّا أَصْبَحَ، قَالَ: قَدْ رَأَيْتُ الَّذِي صَنَعْتُمْ، وَلَمْ يَمْنَعْنِي مِنَ الْخُرُوجِ إِلَيْكُمْ، إِلَّا أَنِّي خَشِيتُ أَنْ تُفْرَضَ عَلَيْكُمْ وَذَلِكَ فِي رَمَضَانَ". الموطأ، 113/1، ح.1.

(2) ينظر: "أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، أَنّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - قَالَ: إِنَّ مِنَ الشَّجَرِ شَجَرَةً لا يَسْقُطُ وَرَقُهَا، وَإِنَّهَا مَثَلُ الْمُسْلِمِ فَحَدِّثُونِي مَا هِيَ؟ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ: فَوَقَعَ النَّاسُ فِي شَجَرِ الْبَوَادِي، فَوَقَعَ فِي نَفْسِي أَنَّهَا النَّخْلَةُ، قَالَ: فَاسْتَحْيَيْتُ، فَقَالُوا: حَدِّثْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا هِيَ؟ قَالَ: النَّخْلَةُ، قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: فَحَدَّثْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ بِالَّذِي وَقَعَ فِي نَفْسِي مِنْ ذَلِكَ، فَقَالَ عُمَرُ: وَاللَّهِ لأَنْ تَكُونَ قُلْتَهَا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ لِي كَذَا وَكَذَا". مالك بن أنس، الموطأ، رواية محمد بن الحسن الشيباني، تح. تقي الدين الندوي، دمشق، دار القلم، ط.1، 1991، 472/3.

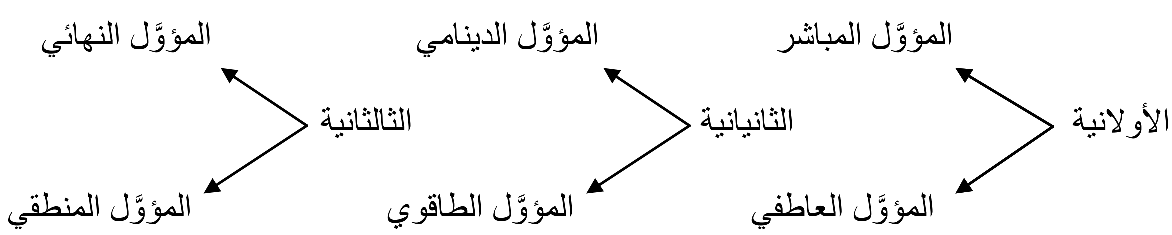
(3) حنون مبارك، دروس في السيمياء، مرجع سابق، ص.51.

(4) ينظر: "وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - اسْتَعْمَلَ رَجُلًا مِنْ بَنِي عَبْدِ الْأَشْهَلِ عَلَى الصَّدَقَةِ، فَلَمَّا قَدِمَ سَأَلَهُ إِبِلًا مِنَ الصَّدَقَةِ. فَغَضِبَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - حَتَّى عُرِفَ الْغَضَبُ فِي وَجْهِهِ، وَكَانَ مِمَّا يُعْرَفُ بِهِ الْغَضَبُ فِي وَجْهِهِ، أَنْ تَحْمَرَّ عَيْنَاهُ (...)". الموطأ، 1000/2، ح.14.

جميعهم. أما الاستنباط فإنه يحدث عندما نتمكن من الوصول إلى معارف جديدة دون اللجوء إلى تجارب جديدة، أي هو تطبيق قاعدة عامة على حالة خاصة[1].

إلى جانب هذه الأنواع الثلاثة للتأويل ( المباشر، والدينامي، والنهائي) هناك ثلاثة أنواع أخرى من وجهة نظر الشخص الذي يقوم بعملية التأويل (المؤوّل)، وهي: (العاطفي "الانفعالي" Affective، والطاقوي Energetic، والمنطقي Logic)[2]. وسنوضح هذه الأنواع الثلاثة من خلال تحليل الحديث النبوي الآتي: عن مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ـ ﷺ ـ قَالَ: "مِنْ شَرِّ النَّاسِ ذُو الْوَجْهَيْنِ. الَّذِي يَأْتِي هؤُلاَءِ بِوَجْهٍ، وَهؤُلاَءِ بِوَجْهٍ"[3]. فالمؤوَّل العاطفي (شر الناس: ذو الوجهين) نتج من إحساس بوصفه أثرًا خاصًا للعلامة. فلكي تؤوَّل العلامة (ذو الوجهين) تأويلًا ديناميًا لا متناهيًا تستلزم جهدًا معينًا، سواء أكان عضليًا أم عقليًا؛ إذ إنَّ العلامة (ذو الوجهين) مجاز عن الجهتين؛ أي يأتي هؤلاء القوم بوجه، وهؤلاء القوم بوجه آخر، فيظهر عند كل أنَّه منهم، ومخالف للآخر، مبغض لهم. وهذا المؤوَّل لا يمكنه أن يدل على تصور عقلي أبدًا؛ لأنَّه فعل مخصوص، بينما التصور ذو طبيعة عامة[4]. وهذه التأويلات الدينامية لا بدَّ لها من مؤوَّل منطقي يحدّ من سيرورتها. إنَّ المؤوَّل المنطقي الذي ولَّدته العلامة في الذهن (النفاق والكذب والخداع)؛ إذ أضفى عليه بورس صفة العمومية داخل الإحالة، وهذه العلامات يمكننا إجمالها في القضايا الآتية: المتصورات (Conceptions) والرغبات (Desires) التي تشتمل على الظنون والآمال والانتظار (Expectative) والعادات (Habits)[5].

يرتبط كل مؤوَّل من المؤولات الستة بمقولة من المقولات الثلاث، فالمؤوَّل المباشر والمؤوَّل العاطفي يرتبطان بمقولة الأولانية، والدينامي والطاقوي يرتبطان بالثانيانية، والنهائي والمنطقي يرتبطان بالثالثانية. ويمكن تمثيل ذلك بالرسم الآتي:




---

(1) حنون مبارك، دروس في السيمياء، مرجع سابق، ص.51.
(2) المرجع نفسه، ص.49.
(3) الموطأ، 991/2، ح.21.
(4) حنون مبارك، دروس في السيمياء، مرجع سابق، ص.49.
(5) أحمد يوسف، السيميائيات التداولية من البنية إلى السياق، مرجع سابق، ص.32.

**2-2-1-4- أبعاد العلامة وأصنافها:**

سنعمل على توضيح أبعاد العلامة وأصنافها من خلال تحليل حديث عائشة زوج النبي - ﷺ - الآتي: " وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ - ﷺ - قَالَتْ: رَأَيْتُ ثَلاَثَةَ أَقْمَارٍ سَقَطْنَ فِي حُجْرَتِي فَقَصَصْتُ رُؤْيَايَ عَلَى أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ، قَالَتْ: فَلَمَّا تُوُفِّيَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ -، وَدُفِنَ فِي بَيْتِهَا، قَالَ لَهَا أَبُو بَكْرٍ هَذَا أَحَدُ أَقْمَارِكِ وَهُوَ خَيْرُهَا "[1].

لقد قسّم بورس العلامات إلى ثلاثيات، ذلك أنَّ هذه العلامات قد تكون أولانية أو ثانيانية أو ثالثانية. ذلك أنَّ الممثل (مم) والموضوع (مو) والمؤوَّل (مؤ) بوصفها علامات، قابلة لأن تحلل إلى ممثل وموضوع ومؤوَّل. الأمر الذي يؤدي بنا إلى التوصل إلى تسعة أنماط من العلامات. ويمكننا توضيحها في الجدول الآتي[2]:

| | الممثل Representmen | الموضوع Object | المؤوَّل Interpretant |
|---|---|---|---|
| 1 | كيفية Qualisign | أيقونية Icon | خبرية Rhema |
| 2 | فردية Sinsign | قرينية Index | تصديقية Dicisign |
| 3 | عرفية Legisign | رمزية Symbol | حجية Argument |

**2-2-1-4-1- البعد التركيبي (النحوي) (Syntactical) [3] (بعد الممثل):**

ويتعلق الأمر هنا بالعلامة في علاقتها بذاتها. والعلامة في ذاتها مجرد كيفية. وهذه الكيفية يمكنها أن تكون أُولى بصفتها غير موجودة، وثانية كونها موجودة، وثالثة بوصفها قانونًا[4]. وهناك ثلاثة أنواع ناقلة للعلامة تناسب الأنماط الثلاثة للممثل، وهذه الأنواع نجدها من خلال العلاقة التي تنسجها الممثلات بمقولات الأولانية والثانيانية والثالثانية. والعلامات الفرعية لهذا البعد هي:

**2-2-1-4-1-1- العلامة الكيفية:**

إنَّ الممثل (العدد ثلاثة) - في حديث عائشة - رضي الله عنها - السابق - في علاقته بنفسه (مم.مم) (1.1) علامة كيفية، التي هي نوعية (Quality) كونها تشكل علامة. ولا يمكنها أن تقوم بعملها بوصفها علامة قبل أن تتجسد (Embodied). إلا أنَّ هذا التجسد لا علاقة له بطابعها كونها

---

(1) الموطأ، 232/1، ح.30.

(2) Op.Cit, Gerard Deledalle, Charles S. Peirce's Philosophy of signs, P.19.

(3) سنعتمد مصطلحات موريس الآتية (البعد التركيبي، والدلالي، والتداولي) مقابل مصطلحات بورس (البعد النحوي (Syntactical)، والوجودي (Existential) أو الفعلي (Practical)، والمنطقي (Logical) عند الحديث عن أبعاد العلامة في البحث كاملًا، وهذه الأبعاد سيتم توضيحها لاحقًا عند الحديث عن موريس في المرجعية السلوكية للعلامة.

(4) Op.Cit, CP 2.243.

علامة[1]. وعندما تتجسد ماديًا فإنَّها تصبح علامة فردية؛ وبهذا ستكون التعبير الخالص عن الأولانية[2]. وتعد العلامات الكيفية أساس المشابهة والتماثل والاستعارة[3]. وتحتوي هذه العلامة كذلك على الصفات الحسية من نحو الروائح والألوان...إلخ.

**2-2-1-4-1-2- العلامة الفردية:**

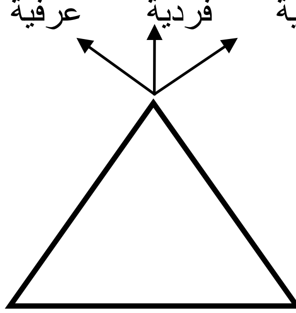
يشكل الممثل (العدد ثلاثة) - في حديث عائشة رضي الله عنها السابق - في علاقته بموضوعه (الأقمار) (مم.مو) (2.1) علامة فردية. فالعدد (ثلاثة) أصبح حقيقة واقعية ومجسدة في (الأقمار). فهو شيء أو حدث واقعي موجود شكّل علامة[4]. إنَّ العلامة الفردية حدث فردي. ولا يمكنها أن تكون علامة إلا بكيفياتها بحيث تشتمل على العلامة الكيفية أو عدة علامات كيفيات، ولكن هذه العلامات الكيفيات لا تشكل علامة إلا عندما تتجسد في الواقع [5]. فـ (صورة القمر) التي تجسد بها العدد (ثلاثة) هي علامة فردية.

**2-2-1-4-1-3- العلامة العرفية:**

علامة تنتج من العلاقة التي تربط الممثل بالمؤوَّل (مم.مؤ) (3.1). وهي بمثابة القانون الذي يشكل علامة. وهذا القانون هو متواضع عليه؛ أي أنَّه من وضع الناس (عادة) بالاتفاق[6]. فعلامة العدد المركبة (سقوط ثلاثة أقمار) أحالت على موضوعها (وفاة كل من الرسول ﷺ، وأبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما) وفق قانون؛ وبهذا تكون العلامات العرفية أساسًا قويًا لبناء الألسن والثقافات وعماد ذلك المواضعة والقانون والعادة[7]. ويمكن توضيح أنماط العلامة بالنسبة إلى الممثل في الرسم الآتي:

(العدد ثلاثة) (الأقمار) (وفاة الرسول ﷺ وأبو بكر وعمر)

كيفية فردية عرفية



(1) Op.Cit, CP 2.244.

(2) جيرار دولودال، السيميائيات أو نظرية العلامات، مرجع سابق، ص.105.

(3) أحمد يوسف، الدلالات المفتوحة، مرجع سابق، ص.141.

(4) Op.Cit, CP 2.245.

(5) حنون مبارك، دروس في السيمياء، مرجع سابق، ص.54.

(6) Op.Cit, CP 2.246.

(7) أحمد يوسف، الدلالات المفتوحة، مرجع سابق، ص.141.

**2-2-1-4-2- البعد الدلالي (Semantical) (بعد الموضوع):**

يتعلق هذا البعد بعلاقة العلامة بموضوعها. ويتكون من ثلاثة أنماط للموضوع. وتعني هذه الأنماط الثلاثة نوعية العلاقة التي تربطها العلامة بموضوعها الموجود في علاقته مع الممثل بوصفه أولًا، وفي علاقته مع الموضوع كونه ثانيًا، وفي علاقته مع المؤوَّل بصفته ثالثًا. والعلامة هنا عبارة عن موجودة. ويشتمل هذا البعد على العلامات الفرعية الآتية:

**2-2-1-4-2-1- العلامة الأيقونية:**

علامة تنبثق عن علاقة الموضوع بالممثل (مو.مم) (1.2). وهي التي تدل على موضوعها نتيجة لوجود شبه بينهما[(1)]، أو بفضل الخصائص نفسها التي يملكها الموضوع[(2)] سواء أكان الموضوع موجودًا أم غير موجود[(3)]. فكل شيء - كما يرى بورس - سواء أكان شخصًا موجودًا، أم صفة، أم قانونًا، هو أيقونة له ما دامت تتشابه معه، وما دامت تستخدم علامة له[(4)]. فسقوط الأقمار يؤلف علامة أيقونية استعارية بوصفه مشهدًا يصف وفاة الرسول ﷺ، وأبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما. فالأقمار لم تسقط على وجه الحقيقة، بل أنَّ وفاتهم تشبه سقوط الأقمار من السماء؛ لأنَّ القمر يدل على السلطان والرئيس، ويدل على العالِم الذي يُهتدى به، ويدل على الزوج والولد. وسقوط هذه الأقمار في حجرتها دليل على دفنهم فيها؛ وعليه تكون رؤيا عائشة قد صدقت بدفن الرسول - ﷺ - وصاحبيه في بيتها.

العلامات الكيفيات، والعلامات الفردية هي أيقونات، غير أنَّ الأيقونة ليست علامة كيفية أو علامة فردية؛ لأنَّ الأيقونة تحيل على موضوع ما، والعلامة الكيفية والعلامة الفردية تحيلان على نفسهما، وإنَّ الأيقونة صورة لموضوع ما، والعلامة الكيفية والعلامة الفردية كيفيتان تكونان الصورة، بوصفها كيفية للعلامة الكيفية، وكونها مجسدة ماديًا في صورة بالنسبة إلى العلامة الفردية. إلا أنَّه يمكن لممثل أيقونة أن يكون علامة كيفية أو علامة فردية أو علامة عرفية[(5)].

والأيقونة تتفرع إلى ثلاثة فروع، على النحو الآتي: الصور (Images) وهي التي تعد جزءًا لا يتجزأ من الكيفيات البسيطة. والرسوم (Diagram's) وهي الأيقونات التي تمثل العلاقات، وبخاصة

---

(1) Op.Cit, CP 2.276.
(2) Ibid., 2.247.
(3) Op.Cit, C. S. Peirce, Philosophical writings, P.102.
(4) Op.Cit, CP 2.247.
(5) حنون مبارك، دروس في السيمياء، مرجع سابق، ص ص.55- 56.

العلاقات الثنائية أو التي تعد ثنائية. والاستعارات - التي سنفصّل الحديث عنها في الفصل الرابع الذي خصصناه لطرحها - تشكل الخصيصة التمثيلية لممثل ما في أثناء تمثيله لتوازٍ في شيء معين[1].

**2-2-1-4-2-2- العلامة القرينية:**

لقد مثَّل (سقوط الأقمار) - في المثال السابق - قرينة لوفاة الرسول - ﷺ - وصاحبيه؛ لأنَّ الموضوع في علاقته مع نفسه (مو.مو) (2.2) تنبثق عنه العلامة القرينية. وهذه العلامة القرينية ارتبطت بموضوعها عن طريق المجاورة (Contiguity) [2]، ودلت على موضوعها نتيجة لوجود الترابط المباشر والحيوي (dynamically connected) الذي يجمع بينها وبينه؛ لأنها - في الواقع - متأثرة به من جانب، وبينها وبين حواس الشخص من جانب آخر[3]؛ ولذلك فهي التعبير التام عن الثانيانية. وهي علامة فردية ووحيدة تدل على موضوع وحيد وفريد تمتلك كيفيته[4].

ومن القرائن أيضًا بعض العلامات اللسانية من نحو الضمائر الشخصية والإثباتية وأسماء الأعلام وحروف الجر. فعندما نلفظ الضمير الإثباتي (هذا) (This) مثلًا في "هذا مقعدك حتى يبعثك الله إلى يوم القيامة"[5]، فإنَّ ذلك الضمير يثير في ذهن المستمع حالًا الانطباع بوجود موضوع تدل عليه تلك العلامة، مما يؤدي به إلى إعمال قواه الحسية كلها من أجل أن يرى ذلك الموضوع. يتمثل هذا الموضوع في رؤية الإنسان مقعده من الجنة أو النار الذي يُعرض عليه في الغداة والعشي بعد موته. وممثل العلامة القرينية علامة فردية أو علامة كيفية. فإذا ما نظرنا إلى (سقوط الأقمار)، فإننا نجد أنَّ علاقة (السقوط) بذاته علامة فردية، وفي علاقته مع موضوعه (وفاة الرسول - ﷺ - وصاحبيه) علامة قرينية.

**2-2-1-4-2-3- العلامة الرمزية:**

علامة تنبثق عن علاقة الموضوع بالمؤوَّل (مو.مؤ) (3.2). وهي التي تدل على موضوعها بفضل وجود عرف، الذي هو غالبًا ما يشكّل مجموعة من الأفكار العامة تحدد تأويل الرمز بإسناده إلى ذلك الموضوع[6]. فالرمز إذًا هو نمط عام أوعرف؛ لذا فهو علامة عرفية، ويعمل عبر نسخة مطابقة (Replica). وهو ليس عامًا في ذاته فحسب، بل إنَّ الموضوع الذي يدل عليه يتميز بطبيعة عامة أيضًا.

---

(1) حنون مبارك، دروس في السيمياء، مرجع سابق، ص.56.

(2) Op.Cit, CP 2.306.

(3) Ibid., 2.248, 305.

(4) Ibid., 2.248.

(5) ينظر: "وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ، أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - قَالَ: " إِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا مَاتَ عُرِضَ عَلَيْهِ مَقْعَدُهُ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ. إِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ، فَمِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ. وَإِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ، فَمِنْ أَهْلِ النَّارِ. يُقَالُ لَهُ: هَذَا مَقْعَدُكَ حَتَّى يَبْعَثَكَ اللَّهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ". الموطأ، 239/1، ح.47.

(6) Op.Cit, CP 2.249.

والعام يتحقق عبر الحالات التي يحددها؛ ولذا لا بدَّ من وجود حالات لما يعبر عنه الرمز[1]. ومن الملاحظ أنَّ الرمز لا يدل على موضوعه نتيجة وجود ترابط واقعي بينهما، بل أنَّ هناك ذهن ما هو الذي يفسر الرمز بطريقة تجعله يدل على ذلك الموضوع؛ أي أنَّ الأساس في دلالة الرمز على موضوعه هو الذهن الذي يستخدمه[2]. فـ (سقوط الأقمار) رمز إلى وفاة أهم الأشخاص وأقربهم إلى قلب السيدة عائشة رضي الله عنها. وتعد العلامات اللسانية كافة ذات الطبيعة العامة - بحسب بورس - علامات رمزية، مثل (إنسان، حيوان).

إنَّ الرمز لا معنى له في ذاته، وإنما يتحدد معناه - بطريقة شكلية (صورية) ( Formal) - من قبل الأشخاص الذين يستخدمونه[3]؛ لكن هذه الشكلية لا تتصف بطريقة عشوائية. فالتي تحكم اتفاقًا على رمز معين وعلى طريقة استخدامنا له هي طبيعة الموضوعات نفسها. وإلا فما معنى أنَّ الرمز (إنسان) مثلًا - في حديث مالك بن أنس الآتي: " وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ رَجُلًا عَطَسَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ، فَشَمَّتَهُ إِنْسَانٌ إِلَى جَنْبِهِ، فَسَأَلَ عَنْ ذَلِكَ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيِّبِ، فَنَهَاهُ عَنْ ذَلِكَ، وَقَالَ: لَا تَعُدْ"[4] - يبقى مستخدمًا على مر العصور؟. إنَّ رمز (إنسان) لا يشير إلى هذا الشخص أو ذاك فحسب، وإنما يشير إلى النوع العام الذي يمثل كل فرد، فهو لا يشير إلى شيء فردي؛ وعليه فإنَّ ما يميز العلامة الرمزية (إنسان) من العلامات الأخرى هو أنَّها علامة عامة، وليست علامة فردية البتة، كما هو الحال في العلامات القرينية والعلامات الأيقونية.

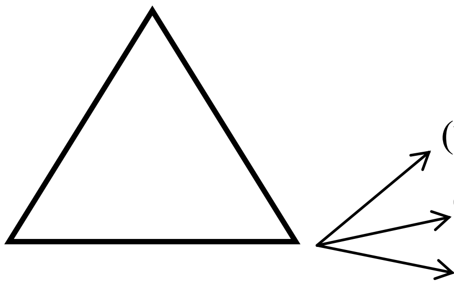
وفي الحقيقة، أنَّ ما ذكر عن الرمز سالفًا لا ينطبق على العلامات اللسانية فحسب، بل يشمل الأشياء التي تدل على موضوعها على النحو المذكور، ومن ذلك النقود (ألف درهم[5]) التي تعد رمزًا في نظر بورس؛ لأنَّها تخضع لقواعد عامة متواضع عليها تحكم استخدامها.

إنَّ الرمز - بحسب بورس - ليس مجرد علامة عقلية خالصة، بل ذو طبيعة واقعية؛ إذ يرى أنَّ ما هو عام لا يكون موجودًا إلا في الأمثلة التي يعينها؛ ولذا فإنَّ بنية كل رمز تحتوي على قرائن وأيقونات بوصفها عناصر أساسية قائمة فيه. ونقدّم الدليل على ذلك بالمثال الآتي: فحينما أشارت السيدة

---

(1) تشارلز ساندرز بورس، تصنيف العلامات، مرجع سابق، ص.142.
(2) حامد خليل، المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس، مرجع سابق، ص.72.
(3) Op.Cit, CP 1.369.
(4) الموطأ، 104/1، ح.10.
(5) ينظر: " قَالَ مَالِكٌ: وَإِذَا وَضَعَ الرَّجُلُ عَنْ مُكَاتَبِهِ عِنْدَ الْمَوْتِ أَلْفَ دِرْهَمٍ مِنْ أَوَّلِ كِتَابَتِهِ أَوْ مِنْ آخِرِهَا. وَكَانَ أَصْلُ الْكِتَابَةِ عَلَى ثَلَاثَةِ آلَافِ دِرْهَمٍ قُوِّمَ الْمُكَاتَبُ قِيمَةَ النَّقْدِ ثُمَّ قُسِمَتْ تِلْكَ الْقِيمَةُ فَجُعِلَ لِتِلْكَ الْأَلْفِ الَّتِي مِنْ أَوَّلِ الْكِتَابَةِ حِصَّتُهَا مِنْ تِلْكَ الْقِيمَةِ بِقَدْرِ قُرْبِهَا مِنَ الْأَجَلِ وَفَضْلِهَا. ثُمَّ الْأَلْفُ الَّتِي تَلِي الْأَلْفَ الْأُولَى بِقَدْرِ فَضْلِهَا أَيْضًا. ثُمَّ الْأَلْفُ الَّتِي تَلِيهَا بِقَدْرِ فَضْلِهَا أَيْضًا حَتَّى يُؤْتَى عَلَى آخِرِهَا تَفْضُلُ كُلُّ أَلْفٍ بِقَدْرِ مَوْضِعِهَا فِي تَعْجِيلِ الْأَجَلِ وَتَأْخِيرِهِ؛ لِأَنَّ مَا اسْتَأْخَرَ مِنْ ذَلِكَ كَانَ أَقَلَّ فِي الْقِيمَةِ ثُمَّ يُوضَعُ فِي ثُلُثِ الْمَيِّتِ قَدْرُ مَا أَصَابَ تِلْكَ الْأَلْفَ مِنَ الْقِيمَةِ عَلَى تَفَاضُلِ ذَلِكَ إِنْ قَلَّ أَوْ كَثُرَ. فَهُوَ عَلَى هَذَا الْحِسَابِ". المرجع نفسه، 808/2، ح.15.

عائشة  بأصبعها إلى السماء ردًا على سؤال أختها أسماء "ما للناس؟"[1] ، فإنَّ أصبعها الذي أشارت به هو جزء من الرمز. فدون إشارة الأصبع، لا يمدنا الرمز بأي إخباربخصوص موضوعه. وصورة كسوف الشمس التي أشارت إليها السيدة عائشة (الأيقونة) تكون عنصرًا مكونًا للرمز. إنَّ الرمز ـ كما ذكرنا سالفًا ـ  ليس علامة فردية؛ لأنَّ العلامات الذهنية ذات طبيعة مختلطة. وممثل الرمز دائمًا عبارة عن علامة عرفية، إلا أنَّه لا يمكنه الاشتغال إلا إذا ما تجسد في نسخة. والنسخة علامة فردية في الثلاثية الأولى وعلامة قرينية في الثلاثية الثانية[2]. وتتمثل أنماط العلامة بالنسبة إلى الموضوع في الشكل الآتي:



أيقونية:  (سقوط الأقمار أيقونة للوفاة)
قرينية: (سقوط الأقمار قرينة للوفاة)
رمزية: (سقوط الأقمار رمز للوفاة)

**2-2-1-4-3- البعد التداولي (Pragmatical) (بعد المؤوَّل):**

يتعلق هذا البعد بعلاقة العلامة بمؤوَّلاتها. ويرى بورس أنَّ هذه العلاقة  تكون إما علامة خبرية، وإما علامة تصديقية، وإما علامة حجية[3]. وسنعرض الآن لكل علامة من هذه العلامات على النحو الآتي:

**2-2-1-4-3-1- العلامة الخبرية:**

العلامة الخبرية ـ التي تتشكل نتيجة العلاقة التي تُنسَج بين المؤوَّل والممثل (مؤ.مم) (1.3)- هي علامة إمكان كيفي (Qualitative Possibility) يفسرها الذهن بالنسبة إلى موضوع ممكن[4]. وأنَّ هذا الموضوع الممكن تخبرنا عنه العلامة الخبرية من منطلق خصائصه؛ ولهذا وصف بورس هذه العلامة بأنها (أسماء الأصناف Classes- Names) بوصفها قاعدة لكل تعيين. فالتمييز بين هذه العلامات لا يتم على مستوى التركيب، بل على صعيد وظيفة هذه العلامات. فالعلامة الخبرية في ذاتها

(1) ينظر: "حَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ الْمُنْذِرِ، عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ أَنَّهَا قَالَتْ: أَتَيْتُ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ـ ﷺ ـ، حِينَ خَسَفَتِ الشَّمْسُ فَإِذَا النَّاسُ قِيَامٌ يُصَلُّونَ. وَإِذَا هِيَ قَائِمَةٌ تُصَلِّي. فَقُلْتُ: مَا لِلنَّاسِ؟ فَأَشَارَتْ بِيَدِهَا نَحْوَ السَّمَاءِ، وَقَالَتْ: سُبْحَانَ اللَّهِ. فَقُلْتُ: آيَةٌ؟ فَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا أَنْ نَعَمْ". الموطأ، 188/1، ح.4.

(2) حنون مبارك، دروس في السيمياء، مرجع سابق، ص.57.

(3) Op.Cit, CP 2.250.

(4) Ibid., 2.250.

لا معنى لها ما لم يحملها الذهن على موضوع معين[1]. ومن هذه النظرة، فإنَّ الذهن ينظر إليها على أنَّها تدل على إمكان كيفي، من حيث إنَّها تتعلق بموضوع غير متعين بعد، ولكنه ليس منطقيًا، وأنَّها تدل على صفات واقعية معينة تجعل الموضوع يتعين في حال تحققه الفعلي[2]. بيد أنَّه ينبغي الاحتراز في مسألة الإمكان في العلامة الخبرية التي تقابل الإمكان في الأيقونات. فالعلامة الخبرية تحدد آلية (Mechanism) المؤوَّل - بفضل بنيته القائمة في الأولانية - على أساس الأيقونة والمجاورة والمشابهة الحاصلة بين المؤوَّل والموضوع[3].

وما دامت الأيقونات ذات طبيعة واقعية، فإنَّ العلامة الخبرية تمتلك الطبيعة نفسها أيضًا؛ ولذا فإنَّ العلامة الخبرية ليست علامة عقلية خالصة، بل هي تعبير عن موضوعات واقعية.

ليست العلامة الخبرية قضية فارغة من موضوعها. فهي ضرب من التقرير البدئي مثل الدالة تا(س) في الرياضيات؛ التي ترتبط صورتها بالمتغير (س) عندما نمنحه قيمة معينة[4]. وبناء على ذلك، فالقضية إذا ما تم التعبير عنها بحد = (خبر) فارغ أو مجهول فإنها لا تكتسي أي معنى كما في المعادلة الآتية: (س سقوط ثلاثة أقمار ) فالقضية هنا مفرغة من المعنى، بخلاف ما لو أعطينا قيمة للمتغير (س) وقلنا: (سقوط ثلاثة أقمار هو وفاة النبي - ﷺ - وصاحبيه). فحد القضية هنا صار مكتملًا، وأصبحت القضية ذات قيمة ومعنى.

وهذا مماثل لما أسماه رسل Russell [1872-1970] دالة القضية، التي هي التعبير الذي يحوي عنصرًا غير محدد. لكن في الوقت الذي نعطي قيمة لهذا العنصر فإنَّ التعبير يصبح قضية[5]؛ ولهذا فإنَّ المثال الذي ذكرناه هو دالة قضية وليس قضية، فهو لا معنى له بمفرده، ولا يقبل الصدق أو الكذب، غير أنه يكتسب معناه ويحتمل الصدق والكذب في الوقت الذي نعطي فيه قيمة للمتغير على نحو ما ذكرنا.

فعند القول: إنَّ الحد (سقوط الأقمار) قضية متروك مكان موضوعها فارغًا، فإنَّه يكون غير متعين من الجهة التي يدل بها على شيء ما، ولكنه يتعين عندما يُعوَّض الفراغ بموضوع (الوفاة) كما أشرنا إليه من قبل؛ وعليه فإنَّ الخبر يُعدّ تقريرًا أوليًا (Rudimentary Assertion)، غير أنَّ القضية تعدّ تقريرًا صريحًا[6].

---

(1) أحمد يوسف، الدلالات المفتوحة، مرجع سابق، ص.142.
(2) حامد خليل، المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس، مرجع سابق، ص.75.
(3) حنون مبارك، دروس في السيمياء، مرجع سابق، ص.58.
(4) أحمد يوسف، الدلالات المفتوحة، مرجع سابق، ص.142.
(5) حامد خليل، المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس، مرجع سابق، ص.75.
(6) المرجع نفسه، ص.75.

**2-2-1-4-3-2- العلامة التصديقية:**

علامة تنبثق عن العلاقة التي تربط المؤوَّل بالموضوع (مؤ.مو) (2.3). وتدل على موجود واقعي[1]، وتخبرنا عن موضوعها بوصفه شيئًا معينًا موجودًا[2]، وهي قابلة للحكم، أي تحتمل الصدق أو الكذب؛ نظرًا إلى العلاقة الواقعية التي تربطها بموضوعها[3] وذلك على أساس علاقتها بالتجربة[4]. وهي مخطط عقلي يخطه الذهن ليستدعي موضوعًا أو أكثر في الواقع، فـ(سقوط الأقمار) يحتمل دلالات كثيرة؛ ولهذا فهي ترتبط بموضوعها بشكل وجودي كونها قرينة له[5]، ومحمولًا يتضمن أيقونات تدلنا على سمات ذلك الموضوع[6]؛ ولهذا السبب، فإنَّها توصف بالقضية الإسنادية، علمًا أنَّها ستحتفي بضرب واحد من القضايا، وهي القضية الشرطية ذات الصيغة الآتية: (إذا "أ" إذًا "ب")[7] (إذا " سقطت الأقمار" إذًا"حدث فناء وانتهاء).

ليست هذه القضية بحاجة إلى أن تثبت أو تنفى، بل يمكننا التأمل فيها بوصفها علامة قابلة لذلك الحكم. وتحافظ هذه العلامة على دلالتها التامة سواء أثبتت واقعيًا أم لم تثبت؛ ولذا فإنَّ خصيصتها تكمن في نمط دلالتها، وهذه الخصيصة تكون بين العلامة التصديقية ومؤوَّلها؛ إذًا فالقضية علامة تصديقية، والعلامة التصديقية رمز. وهي ليست تقريرًا (Assertion) ولكنها قادرة على أن تقرر[8].

**2-2-1-4-3-3- العلامة الحجية:**

تنبثق هذه العلامة من العلاقة التي تنسجها بمؤوَّلها (مؤ.مؤ) (3.3). إذ عرَّفها بورس بأنَّها العلامة التي تشكل بالنسبة إلى مؤوَّلها علامة قانون[9]. وهي أكمل سائر العلامات. ومن جانب البنية فهي صحيحة، أي دائمة الصدق. وتنتمي العلامة الحجية إلى الأقيسة المنطقية، نحو:

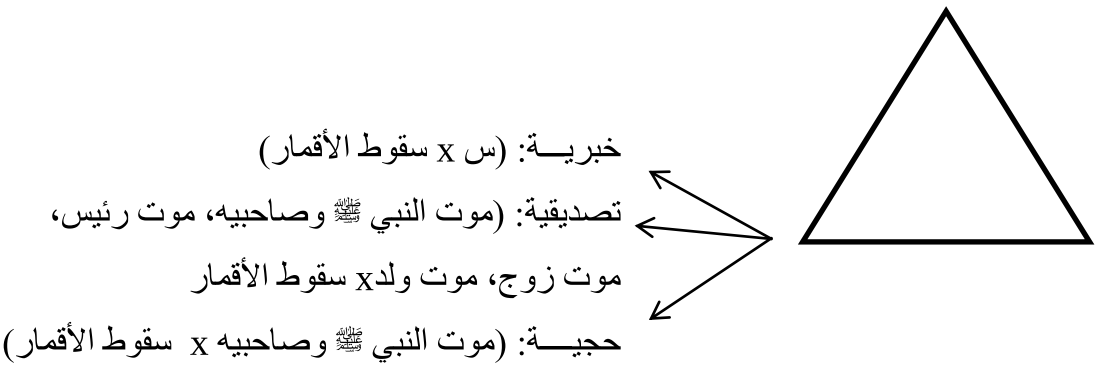
- سقوط الأقمار في حجرة السيدة عائشة هو وفاة النبي - ﷺ - وصاحبيه أبي بكر وعمر رضي الله عنهما.
- وفاة النبي - ﷺ - وصاحبيه أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - هو أفول وغياب وانتهاء.
- سقوط الأقمار هو أفول وغياب وانتهاء.

---

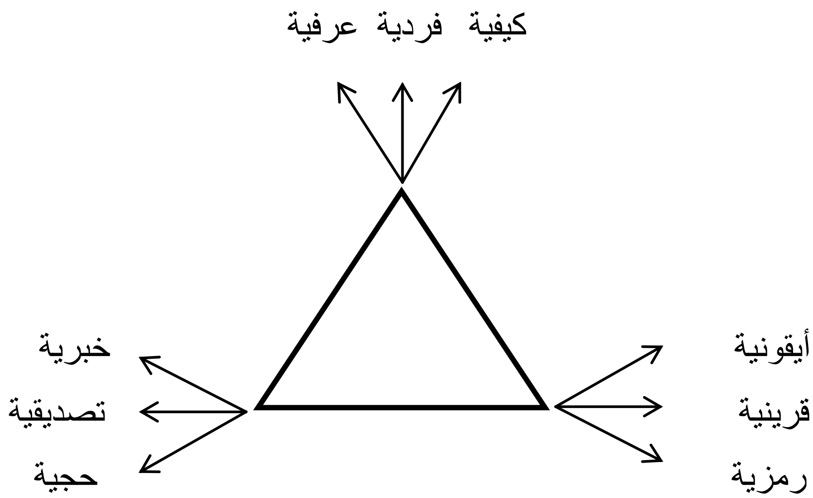
(1) Op.Cit, CP 2.251.
(2) Ibid., 2.309.
(3) Ibid., 2.310.
(4) حامد خليل، المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس، مرجع سابق، ص.77.
(5) Op.Cit, CP 2.316.
(6) Ibid., 2.316.
(7) أحمد يوسف، الدلالات المفتوحة، مرجع سابق، ص.144.
(8) حنون مبارك، دروس في السيمياء، مرجع سابق، ص ص.58-59.
(9) Op.Cit, CP 2.310.

فما يخص هذا الصنف من المؤوَّل لا يمكن أن يكون بالنسبة إلى الموضوع إلا علامة رمزية[1]. فالعلامة الحجية تمثل - إذًا بشكل مميز - مؤوَّلها أي استنتاجها[2].

مما سبق، يتضح أنَّ كل علامة من العلامات الفرعية الثلاث التي شكلت بعد المؤوَّل قد مثلت موضوعها بطريقة مختلفة عن الأخرى، فالعلامة الخبرية مثلته في مظهره فقط، والعلامة التصديقية في علاقته مع وجوده الفعلي، والعلامة الحجية في مظهره بوصفه علامة[3]. ويمكن تمثيلها في الرسم الآتي:




يتضح مما سبق، أنَّ كل بعد من أبعاد العلامة يتضمن ثلاثة أصناف من العلامات الفرعية، على النحو الآتي:




ويمكن أن نمثّل لأبعاد العلامة، وأصنافها، ومراتب وجودها، ومستويات تأويلها في الجدول الآتي:

---

(1) عادل فاخوري، تيارات في السيمياء، مرجع سابق، ص.63.
(2) حنون مبارك، دروس في السيمياء، مرجع سابق، ص.60.

(3) Op.Cit, CP 2.252.

| أبعاد العلامة / مراتب الوجود | البعد التركيبي (النحوي) بعد الممثل | البعد الدلالي (الوجودي) بعد الموضوع | البعد التداولي (المنطقي) بعد المؤوَّل | مستويات التأويل |
|---|---|---|---|---|
| الأولانية (مقولة الإحساس) | مم.مم (1.1) كيفية | مو.مم (1.2) أيقونية | مؤ.مم (1.3) خبرية | التأويل المباش/ العاطفي |
| الثانيانية (مقولة الوجود) | مم.مو (2.1) فردية | مو.مو (2.2) قرينية | مؤ.مو (2.3) تصديقية | التأويل الدينامي/الطاقوي |
| الثالثانية (مقولة القانون) | مم.مؤ (3.1) عرفية | مو.مؤ (3.2) رمزية | مؤ.مؤ (3.3) حجية | التأويل النهائي/المنطقي |

## 2-2-1-5- الأقسام العشرة للعلامة (Ten Classes of sign):

يشير الجدول السابق إلى الأصناف الفرعية للعلامة. ولا يمكن لأي علامة فرعية أن تشكّل في ذاتها علامة؛ لأنَّ العلامة ثلاثية. بل إنَّ هذه الأصناف الفرعية هي مكونات منطقية للعلامة[1]. ونظرًا إلى أنَّ كل علامة تتحدد بعلاقتها الثلاثية مع الأبعاد الثلاثة للعلامة فإنَّ عدد أقسام العلامات الممكنة هي$3^3$، أي هي 27 قسمًا من العلامات[2]، إلا أنَّ بورس بحسب مبدأ تراتبية المقولات يقصرها على عشر علامات فقط؛ يرى أنَّها قادرة على وصف الأنظمة السيميائية مهما كانت[3].

فلو قرأنا الجدول الآتي أفقيًا، فإننا لا نجد - بحسب دولودال - إلا قسمًا واحدًا من العلامات ممثلها أول، وهي: (1.1، 1.2، 1.3) [4] (كيفية، أيقونية، خبرية).

| | مم | مو | مؤ |
|---|---|---|---|
| أول | 1.1 | 1.2 | 1.3 |
| ثان | 2.1 | 2.2 | 2.3 |
| ثالث | 3.1 | 3.2 | 3.3 |

ويمكننا تمثيلها في الجدول الآتي:

| | مم | مو | مؤ |
|---|---|---|---|
| أول | • ←——— 1.1 | • ←——— 1.2 | • 1.3 |

أما إذا كان الممثل ثانيًا، فإنَّ موضوعه يكون أول أو ثانيًا. فإذا كان أول، فإنَّ المؤوَّل يحدد قسمًا واحدًا من العلامات: (2.1، 1.2، 1.3) (فردية، أيقونية، خبرية)، كما يتضح في الجدول الآتي:

---

(1) حنون مبارك، دروس في السيمياء، مرجع سابق، ص.61.
(2) جيرار دولودال، السيميائيات أو نظرية العلامات، مرجع سابق، ص.115.
(3) Op.Cit, C P 2.254; Op.Cit, C. K. Ogden & I. A. Richards, The Meaning of Meaning, p.282.
(4) جيرار دولودال، السيميائيات أو نظرية العلامات، مرجع سابق، ص.115.

| | مم | مو | مؤ |
|---|---|---|---|
| أول | | 1.2 | 1.3 |
| ثان | 2.1 | | |

وإن كان ثانيًا، فإنه يحدد قسمين من العلامات؛ إذ يتمثل القسم الأول في: (2.1، 2.2، 1.3) (فردية، قرينية، خبرية)، على النحو الآتي:

| | مم | مو | مؤ |
|---|---|---|---|
| أول | | | 1.3 |
| ثان | 2.1 | 2.2 | |

ويتمثل القسم الثاني في: (2.1، 2.2، 2.3) (فردية، قرينية، تصديقية). أي هناك ثلاثة أقسام من العلامات يكون الممثل فيها ثانيًا. ويمكن تمثيله في الجدول الآتي:

| | مم | مو | مؤ |
|---|---|---|---|
| أول | | | |
| ثان | 2.1 | 2.2 | 2.3 |

وحينما يكون الممثل ثالثًا، فموضوعه يمكن أن يكون أول، أو ثانيًا، أو ثالثًا، ويكون مؤوَّله كذلك أول أو ثانيًا أو ثالثًأ. الشيء الذي يوفر لنا ستة أقسام من العلامات يكون الممثل فيها ثالثًا: قسمًا يكون موضوعه هو الأول (3.1، 1.2، 1.3) (عرفية، أيقونية، خبرية)، نحو الآتي:

| | مم | مو | مؤ |
|---|---|---|---|
| أول | | 1.2 | 1.3 |
| ثان | | | |
| ثالث | 3.1 | | |

وقسمين موضوعهما ثان؛ إذ يتمثل القسم الأول في: (3.1، 2.2، 1.3) (عرفية، رمزية، خبرية)، في الآتي:

| | مم | مو | مؤ |
|---|---|---|---|
| أول | | | 1.3 |
| ثان | | 2.2 | |
| ثالث | 3.1 | | |

ويتكون القسم الثاني من: (3.1، 2.2، 2.3) (عرفية، قرينية، تصديقية)، ويتمثل في الآتي:

| | مم | مو | مؤ |
|---|---|---|---|
| أول | | | |
| ثان | | • 2.2 | • 2.3 |
| ثالث | • 3.1 | | |

وثلاثة أقسام موضوعها ثالث: يتكون القسم الأول من: (3.1، 3.2، 1.3) (عرفية، رمزية، خبرية)، ويتمثل في الآتي:

| | مم | مو | مؤ |
|---|---|---|---|
| أول | | | • 1.3 |
| ثان | | | |
| ثالث | • 3.1 | • 3.2 | |

ويتمثل القسم الثاني في: (3.1، 3.2، 2.3) (عرفية، رمزية، تصديقية) على النحو الآتي:

| | مم | مو | مؤ |
|---|---|---|---|
| أول | | | |
| ثان | | | • 2.3 |
| ثالث | • 3.1 | • 3.2 | |

أما القسم الثالث، فإنَّه يتمثل في: (3.1، 3.2، 3.3) (عرفية، رمزية، حجية)، على النحو الآتي:

| | مم | مو | مؤ |
|---|---|---|---|
| أول | | | |
| ثان | | | |
| ثالث | • 3.1 | • 3.2 | • 3.3 |

وبهذا يكون هناك ستة أقسام من العلامات، يكون الممثل فيها هو الثالث؛ وعليه فإنَّ الأقسام العشرة للعلامات المرتبة بحسب تراتيبية المقولات الظاهراتية تنتظم في الجدول الآتي:

| | مم | مو | مؤ | |
|---|---|---|---|---|
| I | 1.1 | 1.2 | 1.3 | العلامة الكيفية الأيقونية الخبريـــة |
| II | 2.1 | 1.2 | 1.3 | العلامة الفردية الأيقونية الخبريــة |
| III | 2.1 | 2.2 | 1.3 | العلامة الفردية القرينية الخبرية |
| IV | 2.1 | 2.2 | 2.3 | العلامة الفردية القرينية التصديقية |
| V | 3.1 | 1.2 | 1.3 | العلامة العرفية الأيقونية الخبريــة |
| VI | 3.1 | 2.2 | 1.3 | العلامة العرفية القرينية الخبريـــة |
| VII | 3.1 | 2.2 | 2.3 | العلامة العرفية القرينية التصديقية |
| VIII | 3.1 | 3.2 | 1.3 | العلامة العرفية الرمزية الخبريــة |
| IX | 3.1 | 3.2 | 2.3 | العلامة العرفية الرمزية التصديقية |
| X | 3.1 | 3.2 | 3.3 | العلامة العرفية الرمزية الحجيـــة |

وحتى لا نبقى في مستوى التعميم، سنشرح هذه الأقسام بالتفصيل، على النحو الآتي:

### 2-2-1-5-1- العلامة الكيفية الأيقونية الخبرية Rhematic Iconic Qualisign:

العلامة الكيفية هي كل كيفية بقدر ما تكون علامة. والكيفية هي كل ما هو إيجابي في حد ذاته. والعلامة الكيفية - مثل الشعور بالحمرة (Feeling of "red") التي ظهرت في عيني الرسول صلى الله عليه وسلم(1)- لا يمكنها أن تدل على موضوعها إلا من خلال العناصر المشتركة أو المتشابهة. وهي بالضرورة أيقونة؛ ولأنَّ الكيفية إمكانية منطقية مجردة (بحتة)، فإنَّه لا يمكنها أن تُؤوَّل إلا لكونها علامة للجوهر، أي كيفية(2).

### 2-2-1-5-2- العلامة الفردية الأيقونية الخبرية Rhematic Iconic Sinsign:

هي شيء من التجربة، بقدر ما تكون كيفياته التي يتصف بها، من نحو الشخص الذي أعطاه الله مالًا ولم يؤدِّ زكاته؛ فإنَّ هذا المال يُمثَّل له يوم القيامة شجاعًا أقرع له زبيبتان، يطوقه ثمَّ يأخذ بشدقيه، ثمَّ يقول له: أنا مالك أنا كنزك؛ وبهذا تكون صورة هذا الكنز الذي تمثَّل بالشحاع الأقرع تخص فئة معينة من الناس، وليس كلهم، ألا وهم الذين لا يخرجون زكاة أموالهم(3). وهذا ما يجعله يحدد فكرة كائنة. ولكونه أيقونة فهو علامة بحتة من التشابه، ولا يمكنه أن يُؤوَّل إلا بوصفه علامة للجوهر أو الكيفية؛ ولذا فإنَّه يجسد علامة كيفية(4).

### 2-2-1-5-3- العلامة الفردية القرينية الخبرية Rhematic Indexical Sinsign:

---

(1) ينظر: الحديث النبوي، هامش (4)، ص.35.

(2) Op.Cit, C P 2.254.

(3) ينظر: "وحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ السَّمَّانِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: " مَنْ كَانَ عِنْدَهُ مَالٌ لَمْ يُؤَدِّ زَكَاتَهُ، مُثِّلَ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ شُجَاعًا أَقْرَعَ، لَهُ زَبِيبَتَانِ. يَطْلُبُهُ حَتَّى يُمْكِنَهُ يَقُولُ: أَنَا كَنْزُكَ ". الموطأ، 256/1، ح.22.

(4) Op.Cit, C P 2.255.

هي شيء من الخبرة المباشرة، يدل على موضوعه لعلاقة سببية تربطهما معًا (السبب والنتيجة)[1]، من نحو إبعاد القدح عن الفم عند التنفس[2]. لقد نهى الرسول - ﷺ - عن النفخ في الإناء أو التنفس فيه؛ لأنَّ النافخ في الإناء أو المتنفس فيه ربما يرجع مع تنفسه شيء من ريقه أو من بقية ما فيه من الماء، أو غيره فيتقذره من يشرب بعده.

**2-2-1-5-4- العلامة الفردية القرينية التصديقية Dicent Indexical Sinsign:**

وهذا لا يمكن القيام به إلا إذا كان هذا الشيء متأثرًا بالموضوع[3]. ومثال ذلك إشارة الرسول - ﷺ - بأصبعيه الوسطى والتي تلي الإبهام التي تدلنا على منزلة كافل اليتيم في الجنة[4].

**2-2-1-5-5- العلامة العرفية الأيقونية الخبرية Rhematic Iconic Legisign:**

هي قانون عام أو نوع[5]، يمتلك كل واحد من تحققاته الفردية كيفيات تخوله لأن يثير في ذهن المؤوِّل (Interpreter) صورة عن موضوعه. ومن هذا النوع الخطّ الذي يخطّه المصلي أمامه في أثناء صلاته؛ ليستر به نفسه، ويفصل بينه وبين المارة[6]. فهو لا يتعلق بحالة فردية معينة، وإنما ينطبق على سائر الحالات المتشابهة.

**2-2-1-5-6- العلامة العرفية القرينية الخبرية Rhematic Indexical Legisign:**

هي قانون عام أو نوع[7]، كل واحد من تحققاته الفردية متأثر أو مرتبط بموضوعه عن طريق توجيه الانتباه على هذا الموضوع. مثال ذلك أسماء الإشارة والضمائر[1] (demonstrative

---

(1) Op.Cit, C P 2.256.

(2) ينظر: "وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ أَيُّوبَ بْنِ حَبِيبٍ، مَوْلَى سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، عَنْ أَبِي الْمُثَنَّى الْجُهَنِيِّ، أَنَّهُ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ مَرْوَانَ بْنِ الْحَكَمِ، فَدَخَلَ عَلَيْهِ أَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ، فَقَالَ لَهُ مَرْوَانُ بْنُ الْحَكَمِ: أَسَمِعْتَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَنَّهُ نَهَى عَنِ النَّفْخِ فِي الشَّرَابِ؟ فَقَالَ لَهُ أَبُو سَعِيدٍ: نَعَمْ، فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي لَا أَرْوَى مِنْ نَفَسٍ وَاحِدٍ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: فَأَبِنِ الْقَدَحَ عَنْ فِيكَ، ثُمَّ تَنَفَّسْ، قَالَ: فَإِنِّي أَرَى الْقَذَاةَ فِيهِ، قَالَ: فَأَهْرِقْهَا". الموطأ، 925/2، ح12.

(3) Op.Cit, C P 2.257.

(4) ينظر: "وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ سُلَيْمٍ، أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ النَّبِيَّ - ﷺ - قَالَ: أَنَا وَكَافِلُ الْيَتِيمِ لَهُ أَوْ لِغَيْرِهِ فِي الْجَنَّةِ كَهَاتَيْنِ إِذَا اتَّقَى، وَأَشَارَ بِإِصْبَعَيْهِ الْوُسْطَى وَالَّتِي تَلِي الْإِبْهَامَ". الموطأ، 948/2، ح5.

(5) Op.Cit, C P 2.258.

(6) ينظر: "فَقَالَ مَالِكٌ أَقَلُّ مَا يُجْزِئُ فِي السُّتْرَةِ غِلَظُ الرُّمْحِ وَكَذَلِكَ السَّوْطُ وَالْعَصَا وَارْتِفَاعُهَا قَدْرُ عظم الذراع هذا أقل ما يجزيء عنده وهو قول الشافعي في ذكل كُلِّهِ وَقَالَ الثَّوْرِيُّ وَأَبُو حَنِيفَةَ وَأَصْحَابُهُ أَقَلُّ السُّتْرَةِ قَدْرُ مُؤَخِّرَةِ الرَّحْلِ وَيَكُونُ ارْتِفَاعُهَا عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ ذِرَاعًا وَهُوَ قَوْلُ عَطَاءٍ وَقَالَ قَتَادَةُ ذِرَاعٌ وَشِبْرٌ وَقَالَ الْأَوْزَاعِيُّ قَدْرُ مُؤَخِّرَةِ الرَّحْلِ وَلَمْ يَحُدَّ ذِرَاعًا وَلَا عَظْمَ ذِرَاعٍ ولا غير ذلك وقال يجزيء السَّهْمُ وَالسَّوْطُ وَالسَّيْفُ يَعْنِي فِي الْغِلَظِ وَاخْتَلَفُوا فِيمَا يُعَرَّضُ وَلَا يُنْصَبُ وَفِي الْخَطِّ فَكُلُّ من ذكرنا قوله أنه لا يجزيء عِنْدَهُ أَقَلُّ مِنْ عَظْمِ الذِّرَاعِ أَوْ أَقَلُّ مِنْ ذِرَاعٍ لَا يُجِيزُ الْخَطَّ وَلَا أَنْ يُعَرِّضَ الْعَصَا وَالْعُودَ فِي الْأَرْضِ فَيُصَلِّي إِلَيْهَا وَهُمْ مَالِكٌ وَاللَّيْثُ وَأَبُو حَنِيفَةَ وَأَصْحَابُهُ كُلُّهُمْ يَقُولُ الْخَطُّ لَيْسَ بِشَيْءٍ وَهُوَ بَاطِلٌ وَلَا يَجُوزُ عِنْدَ وَاحِدٍ مِنْهُمْ إِلَّا مَا ذَكَرْنَا وَهُوَ قَوْلُ إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ وَقَالَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ وَأَبُو ثَوْرٍ إِذَا لَمْ يَجْعَلْ تِلْقَاءَ وَجْهِهِ شَيْئًا وَلَمْ يَجِدْ عَصًا يَنْصِبُهَا فَلْيَخُطَّ خَطًّا وَكَذَلِكَ قَالَ الشَّافِعِيُّ بِالْعِرَاقِ وَقَالَ الْأَوْزَاعِيُّ إِذَا لَمْ (يَكُنْ) يَنْتَصِبُ لَهُ عَرَّضَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ وَصَلَّى إِلَيْهِ فَإِنْ لَمْ يَجِدْ خَطَّ خطا وهو قول سعيد بين جُبَيْرٍ قَالَ الْأَوْزَاعِيُّ وَالسَّوْطُ يُعَرِّضُهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ الْخَطِّ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ بِمِصْرَ لَا يَخُطُّ (الرَّجُلُ) بَيْنَ يَدَيْهِ خَطًّا إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِي ذَلِكَ حَدِيثٌ ثَابِتٌ فَيُتَّبَعُ". يوسف بن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مرجع سابق، 198/4.

(7) Op.Cit, C P 2.259.

pronoun)، كما في الحديث " فَإِنَّ ذَلِكَ هُوَ الْعَمْدُ وَفِيهِ الْقِصَاصُ"[2]. يظهر من الحديث أنَّ اسم الإشارة (ذلك)، والضمير (هو) قد وجّها الانتباه إلى موضوعهما (القتل العمد).

**2-2-1-5-7- العلامة العرفية القرينية التصديقية Dicent Indexical Legisign:**

هي قانون عام أو نوع - مثل فعل الأمر في قول الرسول ﷺ: " ائْذَنْ لِعَشَرَةٍ بِالدُّخُولِ" [3]- يفيد خبرًا ما عن موضوعه؛ الأمر الذي يدفع المؤوِّل إلى العمل أو الأخذ بالقرار(4).

**2-2-1-5-8- العلامة العرفية الرمزية الخبرية Rhematic Symbolic Legisign:**

هي علامة ترتبط مع موضوعها بوساطة مجموعة عامة من الأفكار[5]. ومثال ذلك اسم الجنس (common noun) (شجرة) كما في قول الرسول ﷺ: " فَإِنَّ هُنَاكَ وَادِيًا يُقَالُ لَهُ السِّرَرُ. بِهِ شَجَرَةٌ سُرَّ تَحْتَهَا سَبْعُونَ نَبِيًّا"[6].

**2-2-1-5-9- العلامة العرفية الرمزية التصديقية Dicent Symbolic Legisign:**

هي العلامة التي ترتبط مع موضوعها بوساطة اقتران مجموعة من الأفكار العامة؛ لكي تفيد خبرًا عن هذا الموضوع[7]. ومثال ذلك: قضية معينة، من نحو (العبد المؤمن)، في قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "الْعَبْدُ الْمُؤْمِنُ يَسْتَرِيحُ مِنْ نَصَبِ الدُّنْيَا وَأَذَاهَا، إِلَى رَحْمَةِ اللَّهِ"[8]؛ لأنَّ من توفي من الناس يكون على ضربين: ضرب يستريح، وضرب يستراح منه، فالمستريح هو هذا العبد المؤمن الذي

---

(1) عادل فاخوري، تيارات في السيمياء، مرجع سابق، ص.68.

(2) ينظر: "وَحَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ عُمَرَ بْنِ حُسَيْنٍ مَوْلَى عَائِشَةَ بِنْتِ قُدَامَةَ، أَنَّ عَبْدَ الْمَلِكِ بْنَ مَرْوَانَ، أَقَادَ وَلِيَّ رَجُلٍ مِنْ رَجُلٍ قَتَلَهُ بِعَصًا فَقَتَلَهُ وَلِيُّهُ بِعَصًا قَالَ مَالِكٌ: وَالْأَمْرُ الْمُجْتَمَعُ عَلَيْهِ الَّذِي لَا اخْتِلَافَ فِيهِ عِنْدَنَا، أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا ضَرَبَ الرَّجُلَ بِعَصًا أَوْ رَمَاهُ بِحَجَرٍ أَوْ ضَرَبَهُ عَمْدًا فَمَاتَ مِنْ ذَلِكَ. فَإِنَّ ذَلِكَ هُوَ الْعَمْدُ وَفِيهِ الْقِصَاصُ (...) ". الموطأ، 872/2، ح.15.

(3) ينظر: " حَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ إِسْحَقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ، أَنَّهُ سَمِعَ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ: قَالَ أَبُو طَلْحَةَ لِأُمِّ سُلَيْمٍ: لَقَدْ سَمِعْتُ صَوْتَ رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - ضَعِيفًا، أَعْرِفُ فِيهِ الْجُوعَ، فَهَلْ عِنْدَكِ مِنْ شَيْءٍ؟ فَقَالَتْ: نَعَمْ، (...) فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: هَلُمِّي يَا أُمَّ سُلَيْمٍ مَا عِنْدَكِ؟ فَأَتَتْ بِذَلِكَ الْخُبْزِ، فَأَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - فَفُتَّ وَعَصَرَتْ عَلَيْهِ أُمُّ سُلَيْمٍ عُكَّةً لَهَا فَأَدَمَتْهُ، ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَقُولَ، ثُمَّ قَالَ: ائْذَنْ لِعَشَرَةٍ بِالدُّخُولِ، فَأَذِنَ لَهُمْ، فَأَكَلُوا حَتَّى شَبِعُوا، ثُمَّ خَرَجُوا، ثُمَّ قَالَ: ائْذَنْ لِعَشَرَةٍ، فَأَذِنَ لَهُمْ، فَأَكَلُوا حَتَّى شَبِعُوا، ثُمَّ خَرَجُوا، ثُمَّ قَالَ: ائْذَنْ لِعَشَرَةٍ، فَأَذِنَ لَهُمْ، فَأَكَلُوا حَتَّى شَبِعُوا ثُمَّ خَرَجُوا، ثُمَّ قَالَ: ائْذَنْ لِعَشَرَةٍ، فَأَذِنَ لَهُمْ، فَأَكَلُوا حَتَّى شَبِعُوا، ثُمَّ خَرَجُوا، ثُمَّ قَالَ: ائْذَنْ لِعَشَرَةٍ حَتَّى أَكَلَ الْقَوْمُ كُلُّهُمْ وَشَبِعُوا، وَالْقَوْمُ سَبْعُونَ رَجُلًا أَوْ ثَمَانُونَ رَجُلًا". المرجع نفسه، 927/2، ح.19.

(4) Op.Cit, C P 2.260.

(5) Ibid., 2.261.

(6) ينظر: "وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَلْحَلَةَ الدِّيلِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِمْرَانَ الْأَنْصَارِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّهُ قَالَ: عَدَلَ إِلَيَّ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ وَأَنَا نَازِلٌ تَحْتَ سَرْحَةٍ بِطَرِيقِ مَكَّةَ. فَقَالَ: مَا أَنْزَلَكَ تَحْتَ هَذِهِ السَّرْحَةِ؟ فَقُلْتُ: أَرَدْتُ ظِلَّهَا. فَقَالَ: هَلْ غَيْرُ ذَلِكَ؟ فَقُلْتُ: لَا مَا أَنْزَلَنِي إِلَّا ذَلِكَ. فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِذَا كُنْتَ بَيْنَ الْأَخْشَبَيْنِ مِنْ مِنًى، وَنَفَخَ بِيَدِهِ نَحْوَ الْمَشْرِقِ، فَإِنَّ هُنَاكَ وَادِيًا يُقَالُ لَهُ السِّرَرُ. بِهِ شَجَرَةٌ سُرَّ تَحْتَهَا سَبْعُونَ نَبِيًّا". الموطأ، 423/1، ح.249.

(7) Op.Cit, C P 2.262.

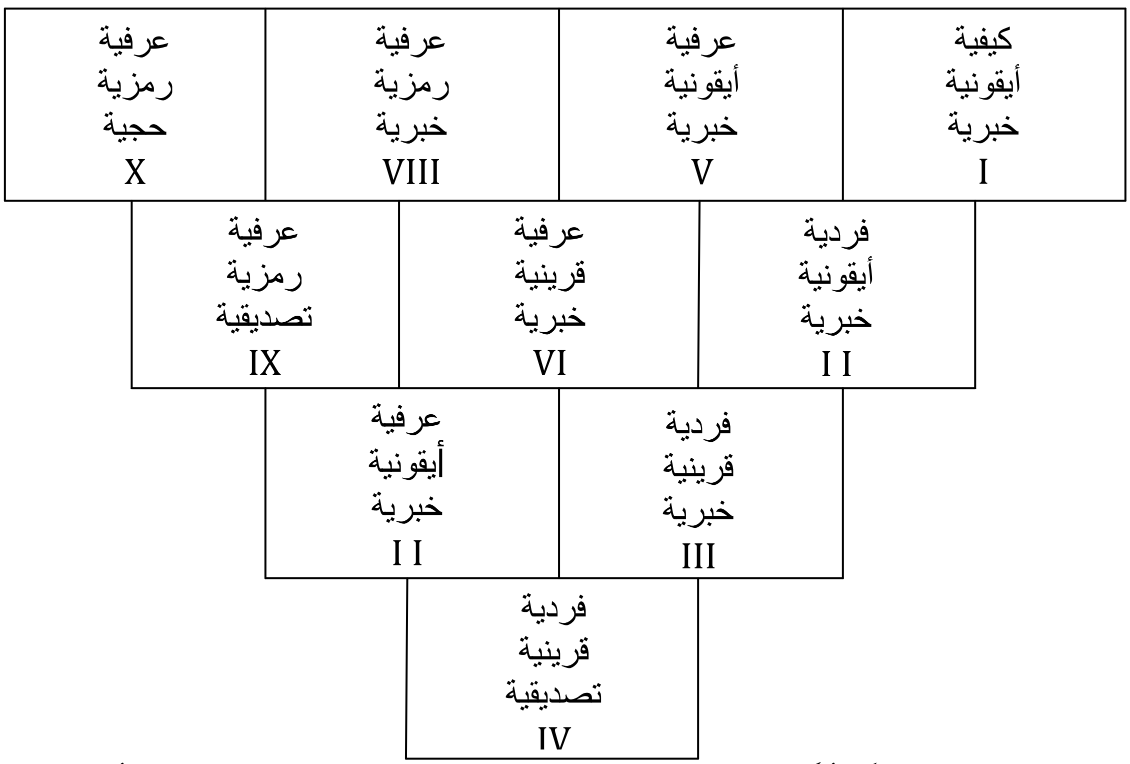
(8) ينظر: "وَحَدَّثَنِي عَنْ مالِكٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَلْحَلَةَ الدِّيلِيِّ، عَنْ مَعْبَدِ بْنِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ، عَنْ أَبِي قَتَادَةَ بْنِ رِبْعِيٍّ أَنَّهُ كَانَ يُحَدِّثُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - مُرَّ عَلَيْهِ بِجَنَازَةٍ، فَقَالَ: مُسْتَرِيحٌ وَمُسْتَرَاحٌ مِنْهُ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا الْمُسْتَرِيحُ وَالْمُسْتَرَاحُ مِنْهُ؟ قَالَ: الْعَبْدُ الْمُؤْمِنُ يَسْتَرِيحُ مِنْ نَصَبِ الدُّنْيَا وَأَذَاهَا، إِلَى رَحْمَةِ اللَّهِ. وَالْعَبْدُ الْفَاجِرُ يَسْتَرِيحُ مِنْهُ الْعِبَادُ وَالْبِلَادُ، وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ". الموطأ، 241/1، ح.54.

ذكرناه؛ لأنَّه يصير إلى رحمة الله وما أعدَّ له من النعيم في الجنة، ويستريح من تعب الدنيا وأذاها، والمستراح منه هو العبد الفاجر، الذي يستريح منه العباد والبلاد والحجر والدواب.

### 2-2-1-5-10- العلامة العرفية الرمزية الحجية Argument Symbolic Legisign:

هي العلامة التي تتكون من مركب تام وقياسي من العلامات. خلافًا للعلامة السابقة التي لا يُحدد فيها الموضوع، بل يُحدَّد التركيب الحاصل بين العلامات التي تخبر عن الموضوع (أي العلامة العرفية الرمزية التصديقية). هذا النوع من العلامات الحجية هو صحيح (دائم الصدق). ومثاله: الأقيسة والبراهين المنطقية[1]، على نحو ما مر معنا في مثال العلامة الحجية[2].

لقد قام بورس بترتيب هذه الأقسام العشرة من العلامات بحسب قرابتها في المثلث الآتي[3]:




لقد لاحظنا سالفًا، أنَّ بورس قد بلور نظرية سيميائية شاملة للعلامة تقوم على أساس علمي منطقي محض، تختلف عن النظرة اللسانية كما عند دو سوسير؛ والسبب راجع في ذلك إلى الخلفية الفلسفية والعلمية التي طبعت تصور بورس.

ومن الذين تناولوا موضوع العلامة من وجهة نظر فلسفية، وساروا على نهج بورس أمبرتو إيكو الذي يكاد يختلف معه في بعض جوانب العلامة، وهذا ما سنتعرف إليه في المحور الآتي:

(1) عادل فاخوري، تيارات في السيمياء، مرجع سابق، ص.69.
(2) ينظر: ص.44 من هذا البحث.
(3) Op.Cit, C P 2.264.

**2-2-2- أمبرتو إيكو:**

هو يعرّف العلامة ويأتي إلى تاريخ المفهوم من أجل نقل معلومات، ومن أجل قول شيء ما، أو الإشارة إلى شيء ما يعرفه شخص ما يريد أن يشاطره الآخر هذه المعرفة. فهي بذلك جزء من سيرورة تواصلية من نوع: مصدر- باث- قناة- إرسالية- مرسل إليه[1]. والحديث النبوي الآتي يوضح ذلك: " جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ -، فَسَأَلَهُ عَنْ وَقْتِ صَلَاةِ الصُّبْحِ. قَالَ: فَسَكَتَ عَنْهُ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - حَتَّى إِذَا كَانَ مِنَ الْغَدِ، صَلَّى الصُّبْحَ حِينَ طَلَعَ الْفَجْرُ، ثُمَّ صَلَّى الصُّبْحَ مِنَ الْغَدِ بَعْدَ أَنْ أَسْفَرَ. ثُمَّ قَالَ: أَيْنَ السَّائِلُ عَنْ وَقْتِ الصَّلَاةِ؟ قَالَ: هَأَنَذَا يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ: مَا بَيْنَ هَذَيْنِ وَقْتٌ"[2]. إنَّ سؤال الرجل عن وقت صلاة الفجر في الحديث السابق سيكون هو (المصدر)، وسيكون السائل عن وقت صلاة الفجر هو (الباث)، وكلام الرجل الشفوي سيكون هو (القناة)، أما وقت الصلاة فيشكل (الإرسالية)، في حين يُعدّ الرسول - ﷺ - الذي يتلقى السؤال (مرسلًا إليه). وعلينا أن نضيف شيئًا آخر إلى هذه الخطاطة وهو أن يتوفر الباث (الرجل السائل)، والمتلقي (الرسول ﷺ) على سنن مشترك (مجموعة من القواعد) لكي نتمكن من إعطاء معنى للعلامة.

إنَّ العلامة هي الشكل الرمزي الأمثل الذي يقوم بدور الوسيط بين الناس وعالمهم الخارجي، وهي الأداة التي يستخدمونها في تنظيم تجاربهم بعيدًا عن الإكراهات التي يفرضها الاحتكاك المباشر مع معطيات الطبيعة الخام. أو هي الأداة التي تأنسن الناس من خلالها، وتجعلهم ينفلتون من ربقة الطبيعة؛ ليلجوا عالم الثقافة الرحب الذي سيهبهم طاقات تعبيرية كبيرة[3].

يميز إيكو العلامات الطبيعية عن العلامات غير القصدية؛ إذ إنَّ هناك نمطين من العلامات، هما: الأحداث الطبيعية التي تصدر عن مصدر طبيعي، والسلوك الإنساني الذي لا يصدر عن قصد من قبل المرسِلين؛ لذلك فإننا من الممكن أن نستدل من السحابة التي تظهر من جهة البحر الأحمر (غرب المدينة المنورة)، ثمَّ تميل نحو الشام (شمال المدينة المنورة) مطرًا غزيرًا، على نحو ما جاء في حديث الرسول - ﷺ - الآتي: "إِذَا أَنْشَأَتْ بَحْرِيَّةً ثُمَّ تَشَاءَمَتْ، فَتِلْكَ عَيْنٌ غُدَيْقَةٌ"[4]. فهذه الحالة تسمى استدلالًا (Inference)[5]؛ وعليه فإنَّ الأحداث الصادرة عن مصدر طبيعي يمكن أن تُجدول بوصفها علامات؛ لأن هناك تعاقدًا يفترض ارتباطًا (Correlation) مسننًا بين تعبير ومحتوى[6].

---

(1) أمبرتو إيكو، العلامة تحليل المفهوم وتاريخه، مرجع سابق، ص.47.
(2) الموطأ، 4/1، ح.3.
(3) أمبرتو إيكو، العلامة تحليل المفهوم وتاريخه، مرجع سابق، ص.9.
(4) الموطأ، 192/1، ح.5.
(5) حنون مبارك، دروس في السيميائية، مرجع سابق، ص ص.40- 41.
(6) المرجع نفسه، ص ص.40- 41.

أما فيما يتعلق بالعلامات غير القصدية، فإنَّ الإنسان ينجز أفعالًا يدركها أيٌّ كان، بوصفها وسائل سيميائية كاشفة عن شيء آخر، حتى لو كان المرسل غير واعٍ بالخاصية الكاشفة لسلوكه. وخير مثال على ذلك السلوك الإشاري (Gestural behavior)؛ فتفصّد جبين الرسول - ﷺ - عرقًا في يوم شديد البرد عند نزول الوحي عليه علامة غير قصدية، لكنها في الوقت نفسه، رسالة دالة على كثرة المعاناة والتعب والكرب؛ نظرًا إلى ما يوحى إليه ﷺ، ولشعوره بأمر طارئ زائد على الطباع البشرية(1). إنَّ وراء كل سلوك إنساني قصدًا دالًا عميقًا؛ وعليه فإنَّ أي شيء يمكنه أن يفهم كونه علامة إذا وجد تعاقدًا يسلّم بتعويضه لشيء آخر، أما إذا كانت بعض الاستجابات السلوكية غير ظاهرة بوساطة تعاقد ما، فإنَّ المثيرات لا يمكن أن ينظر إليها بوصفها علامات(2).

وأما فيما يتعلق بمسألة الاعتباطية، فإنَّ إيكو يرى أنَّ العلامات القائمة على المشابهة من نحو علامات المرور، وآثار الأقدام ...إلخ تبلغ شيئًا معينًا بالنظر إلى نسق التعاقدات أو نسق التجارب المكتسبة. وهكذا فعندما نشاهد آثارًا مرسومة على الأرض فإننا نستدل على حضور حيوان معين إذا ما كنّا قد تعلمنا وضع علاقة تعاقدية بين هذه العلامة وهذا الحيوان؛ ولذلك فإنَّ إيكو يؤكد أنَّ كل الظواهر المرئية التي يمكن تأويلها كونها قرائن يمكن عدها علامات تعاقدية. إنَّ العلامات الأيقونية لا تمتلك خصائص الشيء الذي تمثله، وهي لا تستنسخ إلا بعض شروط الإدراك المشترك. وهكذا، فالعلامة الأيقونية يمكن أن تحتوي من بين خصائص الشيء على الخصائص المرئية والخصائص الوجودية (الأنطولوجية) والتعاقدية(3).

لقد صنّف إيكو العلامات وفق تسعة معايير، هي على النحو الآتي(4):

1- العلامة بحسب مصدرها.

2- الدلالة والاستنتاج.

3- درجة الخصوصية السيميائية.

4- القصدية ودرجة وعي الباث.

5- القناة الطبيعية وجهاز الالتقاط الإنساني.

6- العلاقة بالمدلول.

---

(1) ينظر: "وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّ الْحَارِثَ بْنَ هِشَامٍ، سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ، كَيْفَ يَأْتِيكَ الْوَحْيُ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَحْيَانًا يَأْتِينِي فِي مِثْلِ صَلْصَلَةِ الْجَرَسِ، وَهُوَ أَشَدُّهُ عَلَيَّ. فَيَفْصِمُ عَنِّي، وَقَدْ وَعَيْتُ مَا قَالَ. وَأَحْيَانًا يَتَمَثَّلُ لِيَ الْمَلَكُ رَجُلًا، فَيُكَلِّمُنِي فَأَعِي مَا يَقُولُ. قَالَتْ عَائِشَةُ: وَلَقَدْ رَأَيْتُهُ يَنْزِلُ عَلَيْهِ فِي الْيَوْمِ الشَّدِيدِ الْبَرْدِ، فَيَفْصِمُ عَنْهُ وَإِنَّ جَبِينَهُ لَيَتَفَصَّدُ عَرَقًا". الموطأ، 988/2، ح.12.

(2) حنون مبارك، دروس في السيميائية، مرجع سابق، ص.41.

(3) المرجع نفسه ، ص.41.

(4) أمبرتو إيكو، العلامة تحليل المفهوم وتاريخه، مرجع سابق، ص ص.63- 106.

7- إنتاجية الدوال.

8- نوعية العلاقة المفترضة بالمرجع.

9- السلوك الذي تثيره العلامة عند المتلقي.

يعتقد أحمد يوسف [1960-] أنَّ هذا التصنيف فيه تكرار لهذه المعايير؛ والسبب في ذلك - بحسبه - أنَّ هذه المعايير تتقاطع من حيث الخصائص مثل (المعيار الأول والثاني، والثاني والثالث، والأول والخامس، والثاني والرابع). وأنَّ هذه المعايير لا تتحدث عن خصائص العلامات بقدر ما تتحدث عن الخطابات التي تنتجها هذه العلامات، مثلما هو الحال بالنسبة إلى المعيار الرابع الذي يعنى بقصدية الباث ودرجة وعيه. والحال نفسه ينطبق على المعيار التاسع، بيد أنَّ المعيار السادس والثامن يحيلان على العلاقات القائمة بين العناصر المختلفة للعلامة(1).

ولكن أحمد يوسف وجد البديل في تقسيم كلينكنبيرغ Klinkenberg [1944-] الذي صنّف العلامات على أساس التقطيعات المتماثلة، والتقطيعات غير المتماثلة، والتعليل، والاعتباطية، كما هو مبيّن في الجدول الآتي(2):

| | معللة | اعتباطية |
|---|---|---|
| تقطيع متماثل | قرائن | رموز |
| تقطيع غير متماثل | أيقونات | علامات بحصر المعنى |

وقد قسّم إيكو أنساق العلامات ثمانية عشر قسمًا، بدءًا بأكثرها طبيعة وعفوية ووصولًا إلى أكثرها تعقيدًا. وهذه الأنساق هي(3): سيميائيات الحيوان، والعلامات الشمية، واللمسية، والذوقية، وأنماط الأصوات، وحركات الأجسام، والعلامات الدالة على المكان، والعلامات الدالة على الحركة، واللغات المكتوبة، واللغات الطبيعية، والأنساق الخطية، وبنيات الحكي، وآداب السلوك، والأساطير، والمعتقدات، والطقوس، والتواصل الجماهيري، والرسائل.

ومن أهم النظريات التي استمدت مقوماتها وأسسها الفكرية والفلسفية من المرجعية المنطقية، ولا سيما من سيميائيات بورس من جهة، ومن النظرية السلوكية من جهة أخرى نظرية تشارلز موريس. وهذا ما سيأتي تفصيله في المرجعية السلوكية للعلامة.

(1) أحمد يوسف، السيميائيات الواصفة، مرجع سابق، ص.77.

(2) المرجع نفسه، ص.78.

(3) Umberto Eco, The Limits of Interpretation, Indiana, University Press, Bloomington, 1990, p.207.

**2-3- المرجعية السلوكية:**

**2-3-1- تشارلز موريس:**

في الوقت الذي تعددت فيه المقاربات السيميائية ألّف موريس سنة 1938 كتابه (أسس نظرية العلامات) (Foundation of the theory of signs)؛ ليقيم بنية نظرية بسيطة تجمع بين هذه المقاربات، وتوحّد بين كل العلوم. وقد اعتمد لذلك على منهج يجمع بين التجريبية المنطقية الألمانية والمذهب التداولي الأمريكي. ثم ظهر كتابه (العلامات لغة وسلوك) ( Signs Language and Behavior) سنة 1946؛ إذ فصّل فيه المفاهيم السالفة ودقّق فيها، متوسلًا نظريات سلوكية أكثر منهجية وتطورًا، تتيح له تلافي الإشكالات الناجمة عن التفسير السلوكي الساذج. وفي كتابه (المعنى والمغزى) (Signification and Significance) (1964) بحث موريس - انطلاقًا من مفهوم العلامة - في موضوعات مستجدة في اللسانيات والمنطق والقيم ...إلخ[1].

**2-3-1-1- طبيعة العلامة:**

يستعمل موريس كلمة (علامة) بالمعنى نفسه الذي يستعمله بورس بلفظ (العلامة بحد ذاتها) الذي يختص بالدال فقط. وبما أنَّ العلامة بهذا المفهوم، فإنها لا تقوم إلا ضمن عملية الدلالة (Signprocess)، أي الدلالات المفتوحة (Semiosis)[2]. وهذه الدلالات المفتوحة هي تلك السيرورة التي يشتغل على أساسها شيء ما بوصفه علامة كما ذكرنا ذلك سالفًا. وتضم هذه السيرورة عادة ثلاثة عناصر[3]، على النحو الآتي: ما يقوم مقام العلامة (حامل العلامة) (Sign Vehicle)، وما تحيل عليه العلامة (المعيَّن) (Designatum)، والأثر الناتج من العلامة في المتلقي (المؤوَّل) (Interpretant)، ويمكن أن ينضاف إليها الشخص المفسِّر الذي يقوم بعملية التأويل (المؤوِّل) (Interpretar)[4]. فمثلًا، المصلون يستجيبون للحرارة الشديدة (حامل العلامة) بوساطة نمط من السلوك (تأخير الصلاة) (المؤوَّل) من خلال الرخصة التي منحهم إياها الرسول ﷺ (المعيَّن) وأما (المؤوِّل) فهو المصلي نفسه[5]. استنادًا إلى عناصر الدلالات المفتوحة السابقة، فإنَّ الطريقة المثلى والأكيدة التي تبرز خصائص علامة ما هي على النحو الآتي[6]:

---

(1) عادل فاخوري، تيارات في السيمياء، مرجع سابق، ص.70.

(2) المرجع نفسه، ص.71.

(3) Ch. Morris, Signs, Language, and Behavior, New York, Prantice- Hall Inc, XIII, 365, 1946, pp.3-4.

(4) Ibid., p.4.

(5) ينظر: " حَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - قَالَ: إِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ، فَإِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَأَبْرِدُوا عَنِ الصَّلَاةِ". الموطأ، 15/1، ح.27.

(6) Ch. W. Morris, Foundation of the theory of signs, Chicago, 1938, p.4.

(ع)علامة لـ(مع) بوساطة (مؤ) في النطاق الذي يصل فيه (مؤ)إلى معرفة(مع) بمقتضى حضور(ع)[1]. اشتداد الحرارة (ع) للرخصة (مع) بوساطة تأخير الصلاة (مؤ) في النطاق الذي يصل فيه تأخير الصلاة (مؤ) إلى معرفة الرخصة (مع) بمقتضى حضور اشتداد الحرارة (ع).

لقد طرح موريس في كتابه (العلامات لغة وسلوك) مجموعة من الشروط التي يجب أن تتوافر في شيء ما حتى يصح اعتباره علامة. وبشكل عام، لا بدَّ لهذه الشروط من الارتكاز على أحداث قابلة للملاحظة؛ وعليه يكون تعريف العلامة على النحو الآتي:

"إذا كان شيء ما (أ)، عند غياب الموضوع المثير الذي يبعث على متتابعات من الاستجابات من أسرة سلوكية معينة، مثيرًا تحضيريًا يُحدث في جهاز عضوي ما تهيؤًا لأن يرد عند تحقق شروط معينة بمتتابعات من الاستجابات من الأسرة نفسها، فعندها يكون (أ) علامة"؛ إذ إنَّ معظم المفاهيم الواردة في هذا التعريف هي مقتبسة من المذهب السلوكي[2]. فالمثير التحضيري يؤثر ويعدل في استجابة مثير آخر هكذا مثلًا، تزداد سرعة ذهاب المصلين إلى المسجد عند سماعهم صوت المؤذن، وهو يقيم الصلاة إذا ما سبقه سماعهم صوت المؤذن، وهو يؤذن للصلاة على أنه مثير تحضيري. والتهيؤ للاستجابة هو حالة يوجد فيها الكائن العضوي في ظرف ما، ذلك أنَّه عند حصول شروط إضافية تتحقق الاستجابة المناسبة.

ويرى إيكو أنَّ موريس قد خلط بين العلامة والمثير. فالقول بأنَّ العلامة مثير تحضيري يشتغل عند غياب موضوع فعلي، معناه أنَّ العلامة هي مثير يحل محل مثير آخر محدثًا الآثار نفسها. وهكذا، إذا أصبت - لأسباب غريبة - بغثيان حاد كلما رأيت فتاة جميلة، فإنَّ شراء مثير للقيء سيكون هو علامة على الفتاة، وبالتأكيد لم يكن موريس يقصد ذلك، إلا أنَّ التعريف الضيق للعلامة قد يدل على هذا المعنى[3].

لقد أعاد موريس - في ضوء المفهوم الجديد - تعريف المصطلحات الأساسية التي تدخل في عملية الدلالات المفتوحة. فالكائن العضوي الذي يعد شيئًا ما بمثابة علامة يسمى (مؤوِّلًا) وتهيؤه للرد بمتتابعة من الاستجابات من أسرة سلوكية معينة يسمى (مؤوَّلًا)، والأمر الذي يجعل إنجاز المتتابعة من الاستجابات ممكنًا يسمى (المرجع) (Denotatum). أما الشروط التي يجب تحققها لتسمية شيء ما

---

(1) Op.Cit, Ch. W. Morris, Foundation of the theory of signs, p.4.

(2) عادل فاخوري، تيارات في السيمياء، مرجع سابق، ص.73.

(3) أمبرتو إيكو، تحليل المفهوم وتاريخه، مرجع سابق، ص.101.

(مرجعًا)، فيطلق عليه موريس مصطلح (المعنى) (Significatum) بدلًا من مصطلح (المعيَّن) (Designatum). فالعلامة تعني أو تقصد معنى[1].

ومن الأمثلة على ذلك، حديث سليمان بن يسار: "أَنَّ سَائِبَةً أَعْتَقَهُ بَعْضُ الْحُجَّاجِ، فَقَتَلَ ابْنَ رَجُلٍ مِنْ بَنِي عَائِذٍ، فَجَاءَ الْعَائِذِيُّ أَبُو الْمَقْتُولِ إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، يَطْلُبُ دِيَةَ ابْنِهِ، فَقَالَ عُمَرُ: "لَا دِيَةَ لَهُ". فَقَالَ الْعَائِذِيُّ: أَرَأَيْتَ لَوْ قَتَلَهُ ابْنِي؟ فَقَالَ عُمَرُ: إِذًا تُخْرِجُونَ دِيَتَهُ. فَقَالَ: هُوَ إِذًا كَالْأَرْقَمِ إِنْ يُتْرَكْ يَلْقَمْ، وَإِنْ يُقْتَلْ يَنْقَمْ"[2] فالكلمات التي وجهها أبو المقتول للخليفة عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - وهو يطلب دية ابنه هي (حامل العلامة)، وأبو المقتول هو (المؤوِّل)، والواقع بأنَّ ابنه قتل هو (المرجع)، وفي حال كذب أبو المقتول يشكل المقصود المزعوم مجرد (معنى)، وما يثيره هذا المعنى في المؤوّل عندما قال: هو كالأرقم هو (المؤوَّل).

في كتاب (المعنى والمغزى) ينظر موريس إلى السيرورة الدلالية المفتوحة على أنها علاقة خماسية بين (العلامة، والمؤوَّل، والمؤوِّل، والمعنى، والسياق) [3]. ومن أمثلة ذلك حديث أبي بكر بن عبد الرحمن: "مَنْ غَدَا أَوْ رَاحَ إِلَى الْمَسْجِدِ، لَا يُرِيدُ غَيْرَهُ، لِيَتَعَلَّمَ خَيْرًا أَوْ لِيُعَلِّمَهُ، ثُمَّ رَجَعَ إِلَى بَيْتِهِ، كَانَ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، رَجَعَ غَانِمًا". فالغدو والرواح إلى المسجد يشكلان (العلامة)، والمصلي الذي يغدو ويروح إلى المسجد هو (المؤوِّل)، والتهيؤ للاستجابة على نحو ما بسبب الغدو والرواح هو (المؤوَّل)، ونوعية الشيء الذي يستعد المصلي القيام به تجاهه هو (المعنى)، ووضع المسجد هو جزء من السياق الحالي.

**2-3-1-1- 1- أبعاد العلامة ومستوياتها:**

انطلاقًا من المصطلحات الثلاثة المتلازمة (حامل العلامة، والمعيَّن، والمؤوَّل) مع العلاقة الثلاثية للدلالات المفتوحة، يُقسِّم موريس العلامة إلى ثلاثة أبعاد؛ إذ يتضمن كل بعد تخصصًا أو مستوى معينًا من العلوم.

فالعلاقة القائمة بين العلامات فيما بينها تشكّل (البعد التركيبي) (Syntactical) للدلالات المفتوحة، والعلم الذي يبحث في هذا المستوى يسمى (علم التركيب) (Syntactic). والعلاقة القائمة بين العلامات والموضوعات التي تعبر عنها تشكّل (البعد الدلالي) (Semantical)، ويسمى التخصص الذي يبحث في هذا المستوى (علم الدلالة) (Semantic). والعلاقة القائمة بين العلامات ومؤوِّليها

---

(1) عادل فاخوري، تيارات في السيمياء، مرجع سابق، ص.73.
(2) الموطأ، 876/2، ح.16.
(3) عادل فاخوري، تيارات في السيمياء، مرجع سابق، ص.73.

تشكّل (البعد التداولي) (Pragmatical)، والمجال الذي يبحث في هذا المستوى يسمى (التداولية) (Pragmatic)[1].

للدلالة على هذه العلاقات القائمة بين المستويات الثلاثة يرى موريس ضرورة وجود مصطلحات خاصة من أجل تعيين بعض العلاقات بين العلامات فيما بينها، وبين العلامات والموضوعات، وبين العلامات والمؤوِّلين. وفعل (يستلزم) خاص بالبعد التركيبي، وفعل (عيِّن) و(قرّر) يتعلقان بالبعد الدلالي، وأما (عبّر) فيتعلق بالبعد التداولي[2]، فكلمة (كرسي) - في قول الشافعي[3] - تستلزم (ولكن تعيِّن) أثاثًا يشغل حيزًا أفقيًا يمكننا الجلوس فوقه. إنَّه يعيّن مقولة موضوعية ما (أثاث يشغل حيزًا أفقيًا). بالإمكان الجلوس أو وضع أشياء فوقه. إنَّه يدل دلالة ذاتية على الأشياء التي يمكننا استخدامها. وأخيرًا، فإنَّه يعبّر عن مؤوِّله.

ومهما كان الحال، فإنَّ بعض الأبعاد قد تختفي نظريًا أو فعليًا. ومن الممكن ألا تكون هناك علاقات تركيبية مع علامات أخرى، فيصبح استلزامها كذلك عديمًا، أو يمكن أن نحصل على الاستلزام، وإن كان لا يقرر أي موضوع، أو أن يكون له استلزام دون مؤوَّل ودون عبارة، مثلما هو الحال في لغة ميتة، كما أنَّ بعض المصطلحات المقترحة أحيانًا، تصلح للدلالة على فعل بعض العلاقات الممكنة التي بقيت دون تحقيق. ومن الأهمية بمكان التمييز بين العلاقات التي تقيمها علامة معطاة، والعلامات التي نستخدمها في أثناء الحديث عن هذه العلاقات. وهذا ما يقود إلى التطبيق السليم للسيميائيات بحسب رأي موريس. يُعدُّ نشاط العلامات - بوجه عام - وسيلة من الوسائل التي تستعملها بعض الكائنات لمعرفة كائنات أخرى بوساطة فئة من الكائنات وعن طريقها يتم ذلك. ولكن ينبغي التمييز بين مستويات هذه العملية حتى لا تصل إلى الغموض التام. والسيميائيات بوصفها علمًا للدلالة المفتوحة منفصلة عنه بالطريقة عينها التي يتميز بها كل علم عن موضوعه[4].

إذا كان (X) يعمل بكيفية ما بحيث (Y) يتعرّف إلى (Z) بوساطة (X)، عندئذ نستطيع القول بأنَّ (X) علامة و(X) يعيّن (Z)... إلخ. ولكن (علامة) و(عيّن) تعدان هنا علامتين لنظام أعلى للدلالة المفتوحة، وترجع إلى مستوى أدنى وأولي من عملية الدلالة المفتوحة. إنَّ ما يبدو معينًا في هذه اللحظة

---

(1) Ch. W. Morris, Writings on the General Theory of Signs (The Hague: Mounton), 1971, p.21.

(2) شارل موريس، نظرية العلامات، السيميوطيقا مرحلة لتوحيد العلوم، تر. أحمد يوسف، مجلة كتابات معاصرة، ع.29، م.7، بيروت، 1997، ص ص.46- 47.

(3) ينظر: قول الشافعي: "ولقد شهدت مجلس مالك في رحلتي الثانية إليه، وحوله أربعمائة أو يزيدون، وقد دخل مالك من باب النبي ﷺ، وأربعة من تلامذته يحملون ديوانه (أي كان ذا أجزاء) وجلس مالك على **كرسي**، وألقى مسألة من جراح العمد". مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، أبو ظبي- الإمارات العربية المتحدة، مؤسسة زايد بن سلطان للأعمال الخيرية والإنسانية، ط.1، 2004، باب ما مصدر سئل مالك، 85/1.

(4) شارل موريس، نظرية العلامات، السيميوطيقا مرحلة لتوحيد العلوم، مرجع سابق، ص ص.46- 47.

هو علاقة ما لـ (X) و (Z)، وليس فقط (Z). فـ (X) و(Z) معينة، وتصبح العلاقة بدورها معينة في حالة تحول (X) إلى علامة و(X) إلى معيّن؛ وعليه يمكن أن يظهر التعيين على مستويات مختلفة تقابلها مستويات مختلفة من المعينات. فالسيميائيات بوصفها علمًا، تستعمل علامات خاصة من أجل تقديم أحداث تتعلق بهذه العلامات. إنَّها لغة منجزة للحديث عن العلامات والفروع الثلاثة التابعة لها هي: علم التركيب، وعلم الدلالة، والتداولية، التي تعالج الأبعاد التركيبية والدلالية والتداولية[1] على نحو ما أشرنا إلى ذلك سالفًا. ويمكن تفصيلها على النحو الآتي:

**2-3-1-1-1-1- علم التركيب (Syntactics):**

يبحث علم التركيب في العلاقات التركيبية القائمة بين العلامات نفسها، بصرف النظر عن علاقة العلامات بالموضوعات أو مع المؤوِّلين[2]. يعد علم التركيب أكثر فروع السيمياء تطورًا ورسوخًا. وذلك يعود - كما يوضح موريس - إلى اهتمام علماء الإغريق من مناطقة وعلماء هندسة بالاستدلال وبالنسق الاستنباطي. ولا شك، أنَّ لايبنتز هو أول من استطاع الوصول - انطلاقًا من اعتبارات لسانية ومنطقية ورياضية - إلى تصور منهج صوري عام يعنى بتراكيب العلامات، واستنباط بعضها من البعض الآخر. وبفضل جهود بعض العلماء[3] لقي هذا المنهج امتدادًا واسعًا في المنطق الرمزي؛ إذ إنَّه مع التركيب المنطقي لكارناب Carnap [1891- 1970] بلغت نظرية العلاقات التركيبية أعلى درجة من الإتقان والإحكام[4].

يهمل التركيب المنطقي (Logical Syntax) كليًا البعدين الدلالي والتداولي للدلالات المفتوحة، ليحصر شغله في البنية المنطقية التركيبية (Logico-Grammatical). بحسب هذه النظرية تصبح اللغة مجموعة من العناصر مرتبط بعضها ببعض استنادًا لصنفين من القواعد، هما: قواعد الصياغة، التي تحدد التراكيب الجائزة من عناصر المجموعة (القضايا). وقواعد التحويل التي تحدد القضايا التي يمكن استنباطها من قضايا أخرى. ولا يمكننا أن نساوي بين التركيب المنطقي وعلم التركيب ككل؛ إذ إنَّه يقصر بحوثه على نمط معين من التراكيب المتعارف عليها؛ لذلك كان من مهمة علم التركيب أن يشمل التراكيب المستعملة في اللغات الطبيعية كلها. هذا بالفعل ما أنجزه تشومسكي Chomsky [1928-] في النحو التوليدي والتحويلي متبنيًا صنفي القواعد التي وضعها كارناب، أي

(1) شارل موريس، نظرية العلامات، السيميوطيقا مرحلة لتوحيد العلوم، مرجع سابق، ص.47.
(2) Op.Cit, Ch. W. Morris, Foundation of the theory of signs, p.13.
(3) أمثال: بورس، وبول، وفريجة، وراسل.
(4) عادل فاخوري، تيارات في السيمياء، مرجع سابق، ص.78.

قواعد الصياغة وقواعد التحويل. ينضاف إلى ذلك، أنَّ موريس يشدد على أهمية اشتمال علم التركيب على التراكيب غير اللسانية، مثل التراكيب الداخلة في مجال الفنون التشكيلية وغيرها[1].

إلا أنَّ مشروع موريس لإقامة علم تركيب عام يبقى ناقصًا؛ ذلك أنَّ هذا العلم لديه يقتصر على المركبات. فلا مجال في علم التركيب للبحث في المركبات وخصائصها. والحال أنَّ اللسانيات الحديثة منذ دو سوسير وبلومفيلد Bloomfield [1887- 1949] لم تأل جهدًا لاستقصاء هذا المجال. فالأبحاث المندرجة تحت علمي الأصوات (Phonetics) ووظائف الأصوات (Phonology) وجهت اهتمامها لدراسة العلامات اللسانية الفردية. فعلم الأصوات يتطرق إلى حيثيات التحقق المادي للعلامات كلها، وعلم وظائف الأصوات يحاول تعيين وتصنيف العناصر التي تقوم عليها الألفاظ المفردة. وقد أحدثت هذه الدراسات تأثيرًا واسعًا في الأبحاث المتعلقة بالعلامات غير اللسانية. لا ريب، أنَّ نقصان مثل هذه الفروع ضمن علم التركيب العام لدى موريس يعود إلى أنَّ السيميائيات منوطة عنده بسلوك الدلالات المفتوحة؛ ولذا فهي منوطة بالنص الظاهر من هذا السلوك، وليس باللفظة المفردة خارج الاستعمال الدلالي، كما هي الحال عند دو سوسير[2].

### 2-3-1-1-1-2- علم الدلالة (Semantics):

يدرس هذا العلم علاقة العلامات بالموضوعات التي تعبر عنها هذه العلامات[3]. لم يستطع علم الدلالة - بحسب رأي موريس - أن يبلغ مرتبة الوضوح والمنهجية التي عرفتها بعض أجزاء علم التركيب. ومرد ذلك إلى أنَّ عرضًا دقيقًا لعلم الدلالة يفترض وجود علم تركيب شديد التطور. فالكلام عن العلامات والأشياء التي تدل عليها يتطلب تحققًا مسبقًا للغة علم التركيب وللغة الشيئية ( Thing- Language)، أي اللغة التي تتناول الأشياء[4].

هكذا مثلًا، في قولنا (عمرو[5]) يدل على (ج) الذي هو عينة من جملة ما في لغة علم الدلالة، والعلامة (عمرو) هي مصطلح من اللغة الواصفة (Meta language) يرجع إلى العلامة (عمرو) التي هي علامة من اللغة الشيئية. وأما (ج) فهو مصطلح من اللغة الشيئية إلى شيء خارجي. وأما كلمة

---

(1) عادل فاخوري، تيارات في السيمياء، مرجع سابق، ص.78- 79.
(2) المرجع نفسه، ص.79.
(3) Op.Cit, Ch. W. Morris, Foundation of the theory of signs, p.21.
(4) عادل فاخوري، تيارات في السيمياء، مرجع سابق، ص.80.
(5) ينظر: "أَخْبَرَنَا أَبُو مُصْعَبٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنِ السَّائِبِ بْنِ يَزِيدَ، أَنَّ عَبْدَ اللهِ بْنَ **عَمْرِو** الْحَضْرَمِيِّ، جَاءَ بِغُلاَمٍ لَهُ إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ - رضي الله عنه -، فَقَالَ لَهُ: اقْطَعْ يَدَ هَذَا، فَإِنَّهُ سَرَقَ، فَقَالَ عُمَرُ: ومَاذَا سَرَقَ؟ فَقَالَ: سَرَقَ مِرْآةً لِامْرَأَتِي ثَمَنُهَا سِتُّونَ دِرْهَمًا، فَقَالَ عُمَرُ: أَرْسِلْهُ، فَلَيْسَ عَلَيْهِ قَطْعٌ، خَادِمُكُمْ سَرَقَ مَتَاعَكُمْ". مالك بن أنس، الموطأ، رواية أبي مصعب الزهري، تح. بشار عواد معروف ومحمود خليل، مؤسسة الرسالة، 1412هـ، باب ما لا قطع فيه، 33/2.

(يدل على) فهي مصطلح من علم الدلالة؛ إذ إنَّها علامة وصفية دالة على علاقة بين علامة (عمرو) وموضوعها؛ وعليه فإنَّ علم الدلالة يفترض وجود علم التركيب، لكنه لا يشمل التداولية.

يعتمد علم الدلالة على القواعد الدلالية (Semantical Rule)، التي تحدد الشروط التي تمكننا من تطبيق العلامة على موضوع (Object) أو حال ما (Situation). وتكون صياغتها العامة هي: إنَّ حامل العلامة (س) هو الذي يدل على الشروط (أ، ب، ج ...إلخ) التي يصح بها تطبيقه. فإن حقق موضوع أو حال ما الشروط المطلوبة، يكون عندئذ مرجعًا (Denotatum) لـ (س). فمثل هذه القواعد غير مصرح بصياغتها من قبل الذين يستعملون العلامات، بل إنها تسير تلقائيًا بمثابة عادات سلوكية؛ إذ إنه يحصل تطبيق بعض العلامات على بعض الحالات فقط[1].

### 2-3-1-1-1- 3- التداولية (Pragmatics):

تتناول التداولية - بالبحث والدراسة - العلاقة القائمة بين العلامات والمؤوِّلين. أو هي ذلك الجزء من السيميائيات الذي يهتم بأصل العلامات واستخداماتها وتأثيراتها في سلوك الأشخاص في أثناء عملية التواصل[2]. أو هي العلم الذي يعالج كل الظواهر النفسية والبيولوجية والاجتماعية الواردة في الدلالات المفتوحة[3]. إذا كان علم الدلالة يفترض علم التركيب - كما أسلفنا - فإنَّ التداوليات تفترض كليهما. ذلك أنَّ تأويل العلامات يتطلب معرفة المؤوِّل بعلاقة العلامات بعضها ببعض، وعلاقتها بموضوعاتها.

ترتكز التداوليات على مجموعة من القواعد التي تتضمن بدورها الشروط الواجب توافرها في المؤوِّلين، حتى يصح اعتبار حامل العلامة علامة. فأي قاعدة بالطبع تشكل نمطًا من السلوك عند الاستعمال، وبهذا المعنى، يوجد مركب تداولي في القواعد كلها. ولكن ثمة حوامل للعلامة في بعض اللغات تخضع لقواعد تداولية خاصة[4]. فعلامات التعجب مثل (يا لك[5])، والأوامر من نحو (اعمل، أنفق[6])، والعبارات مثل (السلام عليكم[1]) وغيرها من الوسائل البيانية لا ترد إلا عند توافر شروط

---

(1) عادل فاخوري، تيارات في السيمياء، مرجع سابق، ص ص.80- 81.
(2) Op.Cit, Ch. W. Morris, Signs, Language, and Behavior, p.326.
(3) عادل فاخوري، تيارات في السيمياء، مرجع سابق، ص ص.81-82.
(4) المرجع نفسه، ص.82.
(5) ينظر: (...) وقال إِبْرَاهِيمُ بْنُ هَرْمَةَ: **يَا لَكِ** مِنْ خُلَّةٍ مُبَاعِدَةٍ (...)". يوسف بن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مرجع سابق، الحديث العاشر، 235/6.
(6) ينظر: " وقَالَ مَالِكٌ: فِي الْعَيْنِ تَكُونُ بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ , فَيَنْقَطِعُ مَاؤُهَا، فَيُرِيدُ أَحَدُهُمَا أَنْ يَعْمَلَ فِي الْعَيْنِ، وَيَقُولُ الآخَرُ: لاَ أَجِدُ مَا أَعْمَلُ بِهِ، قال: يُقَالُ لِلَّذِي يُرِيدُ أَنْ يَعْمَلَ فِي الْعَيْنِ: **اعْمَلْ** في العين وَ**أَنْفِقْ**، وَيَكُونُ لَكَ الْمَاءُ كُلُّهُ، فيسْقِي بِهِ، حَتَّى يَأْتِيَ شريكه بِنِصْفِ مَاله الذي أَنْفَقْ، يأَخَذَ حِصَّتَهُ مِنَ الْمَاءِ، وَإِنَّمَا أُعْطِيَ الأَوَّلُ الْمَاءَ كُلَّهُ، لأَنَّهُ أَنْفَقَ فيه، وَلَوْ لَمْ يُدْرِكْ شَيْئًافيما يعَمَلِهِ، لَمْ يَعْلَقِ الآخَرَ شَيْءٌ مِنَ نَفَقَتِهِ". مالك بن أنس، الموطأ، رواية أبي مصعب الزهري، تح. بشار عواد معروف ومحمود خليل، مؤسسة الرسالة، 1412هـ، كتاب المساقاة، 278/2.

معينة عند مستعملي اللغة. يجوز القول، إنَّ العلامات المذكورة تعبر عن هذه الشروط، لكن لا يمكننا القول إنها على مستوى الدلالات المفتوحة المستخدمة فيه، تدل عليها أو تعود إليها. فتقرير مثل هذه الشروط بالنسبة إلى العلامات ما يشكل بقدر ما يستحيل رده لقواعد التركيب والدلالة، قواعد تداولية خاصة بالعلامات المذكورة[2].

وتختص التداولية بمجموعة من المصطلحات من نحو (المؤوَّل)، و(المؤوِّل)، و(العرف) أو (الاتفاق) (Convention) عند تطبيقها على العلامات، و(الأخذ بالاعتبار)، و(التحقق) (Verification)، و(الفهم). أما المفاهيم الأخرى الخاصة بالسيميائيات مثل (العلامة، واللغة، والحقيقة أو الصدق، والمعرفة) فلها كذلك مقومات تداولية[3].

إنَّ هذه الخلفية للعلامة التي يتبناها موريس تستند إلى التمييز بين العلامات اللسانية والعلامات غير اللسانية، ودورها في التأثير في السلوك الإنساني العام من جهة، ومن جهة أخرى تنبني هذه الرؤية لدى موريس على وصف الدور الذي يؤديه علم العلامات، في دراسة اللغة ومقاربتها بما هي نظام اجتماعي من العلامات المتساوقة والمتعارضة أحيانًا؛ ولذلك فالسيميائيات تؤدي دورًا حاسمًا في نظرية اللغة عمومًا، ليس من جهة المفاهيم كما تسوقها الاتجاهات العقلية، ولكن من جهة التصرفات وردود الأفعال المرصودة، كونها تصرفات داخل وضعيات اجتماعية؛ وبناء على ذلك، قدّم موريس تقسيمًا إجرائيًا بناء على الاستعمال التركيبي والدلالي والتداولي[4].

---

(1) ينظر: " مَالِكٌ، عَنِ الْعَلاَءِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمنِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ - ﷺ -، خَرَجَ إِلَى الْمَقْبُرَةِ، فَقَالَ: **السَّلاَمُ عَلَيْكُمْ** دَارَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ، وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللهُ، بِكُمْ لاَحِقُونَ. وَدِدْتُ أَنِّي قَدْ رَأَيْتُ إِخْوَانَنَا (...)". مالك بن أنس، الموطأ، تح. محمد الأعظمي، مرجع سابق، باب جامع الوضوء، 38/2.

(2) عادل فاخوري، تيارات في السيمياء، مرجع سابق، ص.82.

(3) المرجع نفسه، ص.82.

(4) محمد الكرافس، السيميائيات العامة، قراءة في الارهاصات الأولى والامتداد المعاصر، مجلة البيان الكويتية، ع.529، أغسطس، الكويت، 2014.

**مستخلص:**

يُعدُّ مفهوم العلامة مفهومًا واسعًا وعريضًا، ومن العسير التطرق إلى اتجاهاته كلها بالتفصيل؛ إذ إنَّ الفكر السيميائي من الأمور التي اهتم بها الإنسان منذ القدم، إلى أن تبلور هذا الفكر في قوالب نظرية مكتملة، على يد اللساني فرديناند دو سوسير، والمنطقي تشارلز ساندرز بورس، بوصفهما مؤسسَين رئيسين للسيميائيات الحديثة، التي تفرعت لاحقًا إلى مدارس واتجاهات متعددة، ترتهن إلى أسس أيديولوجية، محكومة بخلفيات نظرية وفكرية مغايرة.

يتكون موطأ مالك بوصفه علامة كبرى من مجموعة من الأنساق الدالة، التي تجعل الواقف عليها يستدل بها على حقيقة أبعادها التركيبية والدلالية والتداولية، فهذه العلامات منها ما يدرك إدراكًا معنويًا من طريق العقل، مثل بياض الوجوه الدال على الإيمان. ومنها ما جاء محسوسًا، على نحو ما يظهر في الحاسة اللمسية: اشتكاء النار إلى الله - عز وجل - من شدة الاستعار، أو الحاسة الشمية: إيذاء المصلين من شدة رائحة الثوم، أو الحاسة البصرية: مغفرة الذنوب وإن كانت مثل زبد البحر. فمن خلال هذه العلامات نستطيع معرفة حقيقة أصحابها.

تختلف طبيعة العلامة وعناصرها باختلاف وجهات نظر واضعيها، وباختلاف المرجعيات الفكرية التي يستندون إليها، ووفقًا لما يقتضيه تصورهم لوظائف هذه العناصر، وطبيعة العلاقة التي تربط بينها، وهذه المرجعيات هي:

أولًا: المرجعية اللسانية: ورائدها فرديناند دو سوسير الذي قدّم تصوره للعلامة في كيان مزدوج، يتكون من الدال والمدلول. لقد لقيت نظريته نقدًا من رولان بارت، وبنفنست، وأوجدن وريتشاردز؛ فبارت انتقد الجانب النفسي، الذي يحدد العلاقة بين الدال والمدلول. ويرى بنفنست أنَّ الاعتباطية تقع بين الدال والمدلول من جهة، والشيء الذي تعينه من جهة أخرى، ليس بين الدال والمدلول على نحو ما يرى دو سوسير. وقد أضاف أوجدن وريتشاردز المرجع إلى أركان العلامة، واستبدلا مصطلح الدال بالرمز، والمدلول بالفكرة.

ومن الذين ساروا على نهج دو سوسير ووسعوا من فهمه للعلامة لويس يامسلف، الذي اقترح بعدًا ثالثًا لها. لقد أسس يامسلف نظرية لغوية، عرفت باسم (الغلوماستيكية)، تقوم على دراسة اللغة بوصفها شكلًا أكثر من كونها مادة، فجعل اللغة ترتقي إلى مستوى النظام، الذي يحكم إنتاج العلامات كلها. وتتكون العلامة عنده من جزأين، هما: التعبير والمحتوى، فكل جزء يحتوي على شريحتين، هما: الشكل والمادة.

ثانيًا: المرجعية المنطقية: ورائدها تشارلز ساندرز بورس الذي بنى نظريته على أسس رياضية ومنطقية وفلسفية، فهي نظرية متكاملة، تقوم على المقولات الظاهراتية للإدراك والوعي. ويرى بورس أنَّ كل المجالات المعرفية يجب إخضاعها ودراستها من خلال السيميائيات؛ وبهذا تكون نظريته قد تجاوزت العلامات اللسانية، كما هو الحال عند دو سوسير لتدرس أيضًا العلامات غير اللسانية. ويبني بورس تصوره للعلامة على أنَّها سيرورة لإنتاج الدلالة وتداولها؛ إذ قسّمها إلى أبعاد ثلاثة: تركيبي، يدرس علاقة العلامة بذاتها، ودلالي، يُعنى بعلاقة العلامة بموضوعها، وتداولي، يهتم بعلاقة العلامة بمؤوِّلاتها. وجعل كل بعد يتضمن ثلاثة أصناف فرعية من العلامات.

استثمر أمبرتو إيكو التوجه البورسي في بناء سيميائيات للثقافة، جاعلًا من علم العلامات مدخلًا لدراسة مختلف التمثلات الثقافية للإنسان، بمختلف أنماطها في الوجود وطرقها المتعددة في الاشتغال. والعلامة - بحسبه - جزء من سيرورة تداولية (مصدر- باث- قناة- إرسالية- مرسل إليه)، وهي الشكل الرمزي الأمثل، الذي يقوم بدور الوسيط بين الناس وعالمهم الخارجي، والذي يُستخدم من أجل نقل معلومات، أو قول شيء ما، أو الإشارة إلى شيء ما يعرفه شخص ما، يريد أن يشاطره الآخر هذه المعرفة. وصنَّف إيكو العلامات وفق تسعة معايير، وقسَّم أنساقها ثمانية عشر قسمًا، وميَّز بين العلامات الطبيعية والعلامات غير القصدية.

ثالثًا: المرجعية السلوكية: ورائدها تشارلز موريس الذي بنى نظريته السيميائية للعلامة على أسس نظرية بورس المنطقية من وجهة، وعلى النظرية السلوكية الأمريكية من وجهة أخرى. وقد عدَّ موريس الحيوانات مثل البشر في مستوى رد الفعل، من حيث إنَّها علامات، وسلوكها يتضمن تمظهرات لسيرورة سيميائية. لقد قسَّم موريس العلامة إلى أبعاد ثلاثة مثلما هي عند بورس. واقترح تفريعًا ثلاثيًا للعلامة، على النحو الآتي: ما يقوم بدور العلامة، ويسمى حامل العلامة، وما تدل عليه العلامة، ويدعى المُعيَّن، والأثر الذي تحدثه العلامة في المتلقي، ويسمى المؤوَّل. ويمكن أن ينضاف عنصر رابع، وهو المؤوِّل، أي الذي يقوم بتأويل العلامة.

وسنفيد من مرجعيات العلامة، ومن النظريات التي تضمنتها، في تحليل العلامات موضوع البحث، في فصول البحث جميعها، وتفكيك أنساقها وفق سننها، من أجل توضيح أبعادها التركيبية والدلالية والتداولية.

# الفصل الثاني

# العلامات الإشارية الجسمية

# الفصـل الثانــي: العلامات الإشارية الجسمية

**مقدمة:**

الجسم عالم مليء بالعلامات، فهو لا يمتلك معنى في ذاته، بل يمتلك هذا المعنى من وقع استعمالاته، الأمر الذي يجعل من علامة واحدة من علاماته، من نحو نظرة العين، أو إشارة اليد، أو تعبير الوجه، بؤرة لسيرورة غير متناهية من التأويلات والدلالات.

تؤدي العلامات الإشارية الصادرة عن جسم الإنسان في المواقف المحتلفة في موطأ مالك دورًا مهمًا في توضيح الدلالة وتداولها؛ إذ تعبّر عن مظاهر السلوك النفسي، وتعمل على استنباط كوامن الذات الإنسانية وبواطنها لدى المتلقي؛ وعليه سنعمل على تفكيك أنساق العلامات الإشارية الجسمية في الموطأ، بوصفها علامات مصاحبة للعلامات اللسانية، ومكملة إياها، وشارحة لها، وفق سُنَنها المنتمية إليها؛ لأنَّ متلقي الحديث إذا تجاهلها قد يغيّب دلالتها، ويقع في لبس كبير.

إذًا، فالعلامات الإشارية الجسمية هي نسق من أنساق العلامات غير اللسانية. فما مفهومها؟ وما أهمّيّتها؟ وما وظائفها، وما الأنساق التي تشملها؟

## 1- مفهوم العلامات الإشارية الجسمية (Body Gesture Signs):

للعلامات الإشارية الجسمية[1] تسميات متعددة، نحو: لغة الحركات الجسمية، أو لغة الجسم (body language)، واللغة البصرية، والتواصل بالحركات، أو وسائل التعبير غير اللفظية (non-verbal expression)، أو التواصل غير اللفظي (non-verbal communication)[2]، أو لغة الكينيمات (Kinemics)[3].

---

(1) بالرجوع إلى معاجم اللغة نجد أنّ كلمة (الإشارة) هي مصدر الفعل أَشَارَ، وتكون هذه الإشارة بالكفّ، والعين، والحاجب، وغيرها: "وشَوَرَ إليه بيده: أَوْمَأَ: كأشار، عن ابن السِّكِّيت، ويكون ذلك بالكفّ، والعين، والحاجب". والمُشِيرَةُ: اسم فاعل من: أَشَارَ، وهي الإِصْبَعُ التي تُعرَف بالسبّابة، والمشيرتان: السبّابتان. ومن الشواهد الشعرية التي ذُكِرَت فيها هذه اللفظة قول ثعلب:

تُسِرُّ الهَوى إلَّا إشَارَةَ حَاجِبٍ    هُنَاكَ، وَإِلَّا أَنْ تُشِيْرَ الأَصَابِعُ

محمد بن محمد المرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، طبعة الكويت، ط.2، 1967، مادة (شور)، 257/1.

(2) ينظر: نعمة العزاوي، فصول في اللغة والنقد، بغداد، المكتبة العصرية، ط.1، 2005، ص.13؛ كوندراتوف، أصوات وإشارات: دراسة في علم اللغة، تر. أدور يوحنا، بغداد، مطبعة الجمهورية، 1971، ص.15؛ عبد السلام المسدي، اللسانيات من خلال النصوص، الدار التونسية للنشر، ط.1، 1984، ص.25؛ عبدالله الجيوسي، التعبير القرآني والدلالة النفسية، بيروت، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، ط.1، 2006، ص.68.

(3) علم الكينيمات (Kinemsics): علم وضع على قياس علم الفونيمات والموفيمات للإشارة إلى دراسة الحركات الجسمية المعبرة ووصفها وترتيبها وتحليلها.

Op.Cit, Ramzi Baalbaki, Dictionary of Linguistic Term, p. 269.

يعرّف إدوارد هول Edward Hall [1914-2009] العلامات الإشارية الجسمية بأنَّها: لغة غير لسانية تستخدم الإشارات والإيماءات[1] بوصفها ناقلًا للمعنى[2]. ويعرفها كل من جيرارد نيرنبرج Nierenberg [1923-2012] وهنري كاليرو Henry Calero بأنَّها: لغة غير مكتوبة يتم التواصل بها دون كلام بوساطة الإشارات والإيماءات والحركات الصادرة عن الجسم[3].

وإشارات الجسم هي: إشارات جسميّة ترسل رسالات محددة، في مواقف وظروف مختلفة، تظهر لك المشاعر الدفينة وتخرجها للسطح، فتصل من خلالها معلومات أو أفكار عن الشخص الآخر، بحيث لا يستطيع إخفاء الأفكار التي تدور في ذهنه[4]. أو هي حوار نفسي يجري بين الأطراف المعنية والمعاني المنتقلة بينهم، لا من خلال النطق، بل من خلال الصمت والملامح العامة للإنسان الصامت مثل، نظرات العيون، وتعبيرات الوجه، وحركات الجسم[5].

ومن الناحية الفسيولوجية، فإنَّ الإشارة حركيّة جسميّة تأخذ إيعازاتها عبر أعصاب الدّماغ التي تحررت من رقابة العقل، فمثلًا قد تكون الرسالة الدّماغية الواعية بالنفي عبر الرأس[6]. والإشارة- عند علماء النفس- سلوك لغوي غير لساني (nonverbal behavior) . وما هذا السلوك إلّا استجابة واعية لمنبه أو لمثير، يتم من خلاله دفع المتكلم إلى التعبير عن هذا السلوك بلغة لسانية أو غير لسانية، أو بهما معًا[7].

وبناء على الآراء السابقة، يمكننا تعريف العلامات الإشارية الجسمية بأنَّها لغة غير لسانية، من نحو إشارات العيون، أو الوجه، أو اليد، تحمل دلالات ورموزًا، تصدر عن جسم الإنسان، يلجأ إليها المتواصلون للتواصل مع الآخرين؛ للتعبير عن المعاني المخزونة في نفوسهم، والتأثير فيهم بطريقة إيجابية أو سلبية.

---

(1) الإيمائية (Kinesics): مصطلح يشير في السيميائيات إلى دراسة الإيماءات في عملية التواصل، من نحو الحركات الصادرة عن العينين أو اليدين أو الوجه أو الكتفين للتعبير عن المعاني في أثناء عملية التواصل سواء أكان ذلك في الكلام العادي أم في تواصل البكم.

Op.Cit, Ramzi Baalbaki, Dictionary of Linguistic Term, p. 269.

وينظر المعجم اللساني:

***kinesics*** (*n.*) A term in semiotics for the systematic use of facial expression and body gesture to communicate meaning, especially as this relates to the use of language (e.g. when a smile or a frown alters the interpretation of a sentence). Op.Cit, David Crystal, A Dictionary of Linguistics and Phonetics, p.261.

(2) E. T. Hall, The Silent Language, New York, Anchor Books, 1973, px3.

(3) نيرنبيرغ وكاليرو، كيف تحلل شخصية جليسك من خلال حركاته، دمشق، دار الرشيد، 1998، ص.18.

(4) محمد بني يونس، سيكولوجيا الواقعية والانفعالات، عمان، دار المسيرة، ط.1، 2007، ص.340.

(5) عودة عبد الله عودة، الاتصال الصامت، مرجع سابق، ص ص.1-2.

(6) نعيم علوية، الاختلاج اللساني، سيمياء التخطيط النفسي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1992، ص.101.

(7) Gouran, D., Miller, L. and Wiethoff, Mastering Communication, Allyn and Bacon, Boston,1992, p.106.

**2- أهمية العلامات الإشارية الجسمية:**

لعلَّ ما يميّز مكانة العلامات الإشارية الجسمية في الدّلالة والتداول ما يطالعنا من آيات قرآنية، وأحاديث نبويّة. فمن الآيات القرآنية التي ورد ذكر الإشارة فيها: {وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيِقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ آمَنُواْ مِنكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ}[1]، لقد تمثلت العلامة الإشارية الجسمية بـ (الأذن)؛ إذ وردت في هذه الآية مفردة مرتين: الأولى، وردت نكرة وصفًا لسيدنا محمد ﷺ، وتحمل الأذى والإساءة له؛ إذ وصفه الكفار بأنَّه مجرد أذن، أي مجرد عضو جسمي ناقل للأخبار. والثانية، وردت مركبًا اسميًا، حملت الرفعة والشرف لمقامه الشريف؛ إذ ردَّ الله سبحانه وتعالى عليهم عندما وصفه بأنه (أذن خير)، أي وصفه بالخير المطلق تشريفًا وتنزيهًا له عما وصفه الكفار؛ وعليه فإنَّ العلامة الإشارية الجسمية حملت دلالات كثيرة، والرائع في الأمر أنَّ العلامة الإشارية (أذن) حملت دلالتين متعارضتين سلبية وإيجابية.

ومن الأحاديث النبوية: عن يحيى بن يعمر أنَّه سمع عبد الله بن عمر يقول حدثني عمر بن الخطاب قال: " بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللهِ - ﷺ - ذَاتَ يَوْمٍ؛ إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ شَدِيدُ بَيَاضِ الثِّيَابِ، شَدِيدُ سَوَادِ الشَّعَرِ، لَا يُرَى عَلَيْهِ أَثَرُ السَّفَرِ، وَلَا يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ، حَتَّى جَلَسَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَأَسْنَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ، وَوَضَعَ كَفَّيْهِ عَلَى فَخِذَيْهِ، (...) قَالَ: ثُمَّ انْطَلَقَ فَلَبِثْتُ مَلِيًّا، ثُمَّ قَالَ لِي: يَا عُمَرُ أَتَدْرِي مَنِ السَّائِلُ؟ قُلْتُ: اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: فَإِنَّهُ جِبْرِيلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ"[2].

لقد تعاضدت في هذا الحديث مجموعة من العلامات غير اللسانية ذات الدلالات المخصوصة، من لون الثياب إلى لون الشعر، إلى الإشارات الجسمية. لقد صدرت عن هذا السائل علامات دالة على فضل أدب المتعلم المسترشد؛ فجلس أمام الرسول - ﷺ - مسندًا ركبته إلى ركبتيه، وواضعًا يديه على فخذيه تحقيقًا لمطلب تأدب السائل في حضرة المسؤول، وصنيعًا منبهًا على الإصغاء إليه، وفيه علامة دالة لما ينبغي للمسؤول من التواضع والصفح عما يبدو من جفاء السائل. إنَّ هذه المعاني القيّمة التي تقوم في النفس باعثها الأساس العلامات الإشارية الجسمية الدالة على معان مخصوصة.

لقد استخدم الرسول - ﷺ - العلامات الإشارية الجسمية؛ ليوضّح المعنى، ويرسخه في النفس، عن طريق شغل الحواس مع العقل. فهو - ﷺ - يستلفت النظر، وينشط الذاكرة، وينبه الغافل، فكان عميق الإحساس صادق الانفعال.

---

(1) سورة التوبة، 61.

(2) يوسف بن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مرجع سابق، 248/9.؛ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث، (د.ت)، 36/1.؛ محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء الكتب العربية، 1952، 24/1.؛ محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الكبير- سنن الترمذي، تحقيق بشار معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1998، 302/4.

لقد عني القدماء بالعلامات الإشارية الجسمية عناية فائقة، ولعلّ الجاحظ [159هـ- 255هـ] أوّل من تنبّه على أهميتها في عملية التواصل؛ إذ إنّه جعل الإشارة ثاني أنواع البيان في تقسيمه لأصناف الدّلالات على المعاني من لفظ وغيره على خمسة أشياء: اللفظ، والإشارة، والعقد (الحساب)، والخطّ (صورة اللفظ)، والنّصبة (الحال الدّالّة بغير عبارة، الناطقة بغير لفظ، المشيرة بغير يد ولا طرف، وهي ظاهرة في خلق السموات والأرض، وكل صامت وناطق) (1).

والإشارة واللّفظ - عند الجاحظ - شريكان؛ إذ قال: "والإشارة واللّفظ شريكان، ونعم العون هي له، ونعم الترجمان هي عنه، وما أكثر ما تنوب عن اللّفظ، وما تغني عن الخطّ، وبَعْدُ فهل تغدو الإشارة أن تكون ذات صورة معروفة، وحِلية موصوفة على اختلافها في طبقاتها، ودلالاتها. وفي الإشارة بالطّرْف، والحاجب وغير ذلك مَرْفَق كبير، ومعونة حاضرة في أمور يسترها بعض النّاس من بعض، ويُخفونها من الجليس، وغير الجليس، ولولا الإشارة لم يتفاهم النّاس معنى خاصّ الخاصّ، ولجهلوا هذا الباب البَتَّة"، ويرى أنَّ تفسير هذه الكلمة لولا أنَّه يدخل في باب صناعة الكلام لفسرها لنا (2).

ومبلغ الإشارة عند الجاحظ أبلغ من مبلغ الصّوت، يعزز ذلك قوله: "هذا ومبلغ الإشارة أبعد من مبلغ الصّوت، فهذا ايضًا باب تتقدم فيه الإشارة الصوت". ويورد الجاحظ أبياتًا لبعض الشّعراء تُبيّن فيما تتقدّم فيه الإشارةُ الصوتَ؛ منها:

أشَارَتْ بِطَرْفِ العَيْنِ خِيْفَةَ أَهْلِهَا    إشَارةَ مَذعُورٍ وَلَمْ تَتَكَلَّـــــــــــمِ
فَأَيْقَنَتْ أنَّ الطَّرْفَ قَدْ قَالَ مَرْحَبًا    وأَهْلًا وَسَهْلًا بالحَبِيبِ المُتَيَّـــــمِ (3)

ساق الجاحظ هذين البيتين ليدلل على أنَّ العلامات الإشارية الجسمية تسبق العلامات اللسانية في بعض المواقف وأنَّها قادرة على توصيل الفكرة والمعنى بكل يسر. فالجاحظ يصور دور العين عند لقاء العاشقين في حضرة الأهل، وكيف استطاعت العين أن تفشي السلام بين الأحبة، وأن تظهر ما في القلب، فعوّضت اللسان واستطاعت أن تقول كلَّ شيء دون كلام. ومما لا ريب فيه، أنَّ العلامات الإشارية الجسمية في مقامات الحرج الاجتماعي أفضل وسيلة للدلالة والتداول.

ووقف ابن جني [322هـ- 392هـ] - عند باب القول على الفصل بين القول والكلام - على أهمية العلامات الإشارية الجسمية في تأدية المعنى، مستشهدًا بقول الشاعر (4):

وَقَالَتْ لَهُ العَيْنَانِ: سَمْعًا وَطَاعَةً    وَأَبْدَتْ كَمِثْلِ الدُّرِّ لَمَّا يُثَقَّبُ

(1) عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تح. فوزي عطوي، بيروت، دار صعب، ط.1، 1968، 76/1.
(2) المرجع نفسه، 55/1- 56.
(3) المرجع نفسه، 56/1.
(4) عثمان بن جني، الخصائص، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط.4، (د.ت)،5/1- 34.

فالعينان في قول الشاعر لا قول لهما على الحقيقة، لكنَّ العلامة الإشارية المتمثلة في العضو الجسمي (العين) سدّت مسدّ الكلام في الإعلان عن الولاء والطاعة؛ إذ يوضّح ابن جني ما وجده من دلالة متخلقة من هذه العلامة بقوله: "فإنَّه وإن لم يكن منها صوت، فإنَّ الحال آذنت بأن لو كان لهما جارحة نطق لقالتا: سمعًا وطاعة"، وقد وضَّح هذا الموضع عنترة بقوله:

لَوْ كَانَ يَدْرِيْ مَاْ الْمُحَاوَرَةُ اشْتَكَى وَلَكَانَ، لَوْ عَلِمَ الْكَلَاْمَ، مُكَلِّمِيْ[1].

وهذا ابن رشيق القيرواني [390هـ- 463هـ] الذي ألفيناه قد احتجّ بجمالية الإشارة بحديث عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما-" أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - قَالَ: كَيْفَ بِكُمْ وَبِزَمَانٍ أَوْ يُوشِكُ أَنْ يَأْتِيَ زَمَانٌ يُغَرْبَلُ النَّاسُ فِيهِ غَرْبَلَةً، تَبْقَى حُثَالَةٌ مِنَ النَّاسِ، قَدْ مَرِجَتْ عُهُودُهُمْ، وَأَمَانَاتُهُمْ، وَاخْتَلَفُوا، فَكَانُوا هَكَذَا، وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ"[2]، وذكر أنَّ مبلغ الإشارة أبلغ من مبلغ الصوت، وليست من الحشو والتكلف، بل هي عنده دالة على فرط المقدرة والحذق[3]. فالصورة الذهنية المعنوية التي تسترفد دلالتها من الدال الأيقوني الحركي تشبيك الأصابع قد وضَّحت العلامات اللسانية، وبيَّنت أن المراد هو الاختلاط والاختلاف.

لقد عدَّ علماء أصول الفقه الإشارة من القرائن القاطعة في تبيان المقاصد. فهذا الآمدي [551هـ- 631هـ] يشير بوضوح في مؤلفه (الإحكام في أصول الأحكام) إلى العلامات الإشارية؛ إذ يقول: "أمّا علم العربيّة فلتوقف دلالات الأدلّة اللفظيّة من الكتاب والسُّنة وأقوال أهل الحلّ والعقد من الأمّة على موضوعاتها لغة: من جهة الحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والحذف والإضمار، والمنطوق والمفهوم، والاقتضاء والإشارة، والتنبيه والإيماء" وغير ذلك مما لا يُعرف في علم غير العربية[4]. وقد تكون الإشارة في كثير من أبواب الفقه أقوى من الكلام، مثل قوله صلى الله عليه وسلم : " بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةَ كَهَاتَيْنِ"[5] فعرَّف الرسول - ﷺ- قرب ما بينه وبين الساعة بمقدار زيادة الوسطى على السبابة، فإشارته ﷺ بإصبعه لبيان قرب مبعثه من قيام الساعة لها من الوضوح والوقع والثبات في الأذهان أشد من القول: بعثت قرب الساعة. ومن الأفكار التي بُنيت على العلامات

---

(1) عثمان بن جني، الخصائص، مرجع سابق، 25/1.
(2) سليمان بن الأشعث، سنن أبي داوود، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، صيدا- بيروت، المكتبة العصرية، (د.ت)، باب الأمر والنهي، 123/4، ح4342.
(3) الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تح. محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ط1، 1934، 309/1.
(4) علي بن أبي علي الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تح. إحسان عباس، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1400هـ، 9/1.
(5) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، 1422هـ، 105/8.

الإشارية الجسمية عند الفقهاء أنَّهم كرهوا للرجل التكلم والإمام يخطب، وإن تكلم غيره فلا ينكر عليه إلا بالعلامة الإشارية(1).

أما الباحثون الغربيون، فقد أكَّد كثير منهم أهمية العلامات الإشارية الجسمية في الدلالة والتداول، وعلى رأسهم دو سوسير الذي أشار إلى وجود الصلة بينها وبين العلامات اللسانية كما مرَّ معنا في الفصل الأول من هذا البحث. ولا يخفى علينا اهتمام بورس بها كذلك. ويشير آلان Allan وباربارا بييز Barbara Pease إلى أنَّ تأثير العلامات الإشارية الجسمية يعادل خمسة أضعاف تأثير العلامات اللسانية، وأنَّه عندما لا يتناغم شخصان، فإنهما يعتمدان على الرسائل غير اللسانية، ولا يهتمان بالمحتوى اللساني(2). ويرى ري بورديسل Ray BirdWhistell [1918- 1994] أنَّ العلامات اللسانية والعلامات الإشارية الجسمية أنظمة اتصال أساسية، لا يمكن الفصل بينهما، وأنَّ النظام الاتصالي ينبثق من خلال علاقتهما المتداخلة(3).

يساعد تحليل العلامات الإشارية الجسمية على نشوء علاقات اتصال جديدة مع الآخرين؛ إذ تسهم هذه الاتصالات الجديدة في التعاون والتلاحم بين الأفراد، وتساعد على مد جسور الثقة بينهم، وتؤدي إلى رفع الروح المعنوية لديهم، وتعمل على زيادة إنتاجهم، مما يؤدي إلى تحقيق الأهداف المرجوة. وتسهم كذلك في كشف رضى الأفراد وانفعالاتهم داخل جماعات معينة، واستخلاص مميزاتهم الثقافية والحضارية، وتبيان مقوماتهم السلوكية والحركية، في التعامل مع الأشياء والمواقف داخل سياقات معينة(4).

تخدم العلامات الإشارية اللغة؛ لأنَّها تساعدنا على إبداء رغباتنا، وحاجاتنا للآخرين، فإذا ما ذهبنا إلى بلد لا نجيد استخدام لغته، فإنّنا نلجأ إلى الإشارات لكي نطلب ما نريد من طعام وشراب، ومكان للنوم، كما نلجأ إليها أيضًا عندما نريد إخفاء ما نريد، ويمكن أن نتعرَّف إلى أفكار ومشاعر الآخرين، ويمكن أن نعرف موضوع الحديث الذي يدور بين شخصين يتكلمان على بعد منّا إذا ما تتبّعنا إشاراتهم وحركات كل منهم(5).

---

(1) محمود خطاب السبكي، الدين الخالص، تحقيق أمين محمود خطاب، الناشر المكتبة المحمودية السبكية، ط.4، 1977، 105/8.

(2) آلان وباربارا بييز، المرجع الأكيد في لغة الجسم، السعودية، مكتبة جرير، 2009، ص.23.

(3) Bird Whistell, Some Body Motion Elements Accompanying Spoken American English in communications Washington: DC Spartan Books, 1968, p.71.

(4) فرانك سنبيرغ، الإدارة بضمير، ترجمة بيت الأفكار الدولية، الرياض، المؤتمن للتوزيع، 1988، ص.155، 413، 455.

(5) كريم حسام الدين، الإشارات الجسمية، دراسة لغوية لظاهرة استعمال الجسم في التواصل، المكتبة الأنجلو - مصرية، 1991، ص.33.

يتّضح ممّا سبق، الأهمية البالغة للعلامات الإشارية الجسميّة الدلاليّة والتداوليّة، فكلٌ يجلس بطريقة، وكلٌ له ابتسامة مختلفة، فبعضهم يعبّر بنظراته، وبعضهم الآخر بيديه، لتتحوَل كل إشارة إلى رسالة مبطّنة. فتحمل كل حركة معاني تكون أعمق من الكلام أحيانًا، يتلقاها الآخر لا شعوريًا، فيبادر ويحكم ويكتشف شخصيات من حوله، بناءً على إحساس داخلي لا يعرف في غالب الأحيان تحديده، أو شرحه، أو معرفة مصدره، إلا أنَّه حدس يصدق. أما السبب، فهو أننا نولد مع مقدرة فطرية لقراءة اللغة الإشارية، إلّا أنَّ اعتمادنا على الكلام يجعلها تبقى مجرّد مكمّل ومعزّز وميسّر لفهم العلامات اللسانية؛ كونها أرقى وسائل التواصل وأفضلها. وهذا لا يمنعنا من تنميتها وإعطائها حقّها من البحث والدراسة؛ لأنّ العلامات الإشارية الجسمية عالم يستحق أن نسعى لاسترجاع مقدرتنا على فك رموزه، وتبيان وظائفه.

**3- وظائف العلامات الإشارية الجسمية:**

تختلف وظائف العلامات الإشارية من ثقافة إلى أخرى، فمثلًا هزّة الرأس تعني (لا) في معظم الثقافات، ولكنّها في بلغاريا تشير إلى الموافقة[1]. والنّظرة المُحدَّقة اليابانيّة تكون إلى العنق بدلًا من الوجه، وللأوروبيّين الجنوبيّين تردّد تحديق مرتفع قد يوحي بالإهانة إذا لم يتبيَّنه غيرُهم[2]. وتدلّ علامة الحَلْقَة في البلدان الناطقة بالإنجليزية، ومعظم بلدان أوروبا، وآسيا على أنَّ هذا الأمر حسن، وعلى الموافقة، وعلى الصّفْر في فرنسا (لا شيء)، وعلى المال في اليابان، وعلى الفوّهة في بعض بلدان حوض البحر المتوسط[3]. والعلامات الإشارية الجسمية في الثقافة الإسلامية كذلك لها وظائفها الخاصة بها التي قد تتوافق أو تختلف مع الثقافات الأخرى. وموطأ مالك كونه منتميًا إلى هذه الثقافة، فإنَّه يتضمن مجموعة من الوظائف التي تؤديها هذه العلامات، التي سنوردها في الآتي ذكره:

**3-1- التكرار:**

تكون عند إعادة ما تمّ التعبير عنه لفظًا بوساطة الإشارة، من أجل تقرير الدلالة وتحقيق المراد من الحديث ليكون مستقرًا محققًا ثابتًا لا يظن به غيره، والعلامات الإشارية الجسمية تقوم بهذا الدور خير قيام. لقد جاءت أحاديث كثيرة ترى فيها الإشارة مؤكدة للفظ ومدعمة له. ومن هذا الباب ما جاء في حديث الرسول - ﷺ - في يوم الجمعة عندما قال: "فِيهِ سَاعَةٌ لَا يُوَافِقُهَا عَبْدٌ مُسْلِمٌ، وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي،

(1) بيير جيرو، علم الإشارة، السيميولوجيا، تر. منذر العياشي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1992، ص.78.
(2) عبد الفتاح الحموز، سيميائية التواصل والتفاهم في التراث العربي القديم، عمان، دار جرير للنشر والتوزيع، 2011، ص.69.
(3) آلان بييز، وباربارا، المرجع الأكيد في لغة الجسم، السعودية، مكتبة جرير، 2008، ص ص.11- 12.

يَسْأَلُ اللَّهَ شَيْئًا، إِلَّا أَعْطَاهُ إِيَّاهُ، وَأَشَارَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - بِيَدِهِ، يُقَلِّلُهَا"[1]. لقد أكَّدت إشارة اليد العلامة اللسانية (الساعة)؛ ليكون المعنى المراد من الساعة واضحًا، لا يوجد فيه لبس ولا غموض. فالإضافة التي أضافتها العلامة إلى المعنى هي استحضار الأيقونة البصرية (اليد) لتشاهدها العيون وتتوصل إلى دلالة (التقليل)؛ ترغيبًا فيها وحضًا عليها ليسارة وقتها، وغزارة فضلها.

**2-3- التكميل:**

تكون عندما تُتبَع العلامات اللسانية بعلامات إشارية مكمّلة أو معدّلة لها. ومثال ذلك حديث يحيى بن سعيد: " أَنَّ الْقَاسِمَ بْنَ مُحَمَّدٍ أَرَاهُمُ الْجُلُوسَ فِي التَّشَهُّدِ، فَنَصَبَ رِجْلَهُ الْيُمْنَى، وَثَنَى رِجْلَهُ الْيُسْرَى، وَجَلَسَ عَلَى وَرِكِهِ الْأَيْسَرِ، وَلَمْ يَجْلِسْ عَلَى قَدَمِهِ"[2]. فالعلامات الإشارية المتمثلة في حركة الأصابع في أثناء التشهد، ونصب الرجلين وثنيهما، والجلوس على الورك الأيسر أتت مصاحبة لكلام القاسم بن محمد وهو يشرح لهم كيفية الجلوس في أثناء التشهد؛ فوضَّحت المعنى وأحضرته في الذهن حسيًا.

**3-3- التعويض:**

تعوِّض العلامات الإشارية الجسمية العلامات اللسانية في بعض المواقف، فنظرات العيون قد تغني عن الكلام عندما تعبّر عن الإعجاب، كما فعل الفضل بن عباس والمرأة التي أتت تستفتي رسول الله - ﷺ - عندما طفقا ينظران إلى بعضهما بعضًا. فالنظرة المتبادلة بينهما هي التي عوّضت الكلام المحذوف الذي يعبر عن الإعجاب، وسيتم توضيحها في باب العلامات الإشارية الجسمية الصادرة عن العين[3].

**4-3- التناقض:**

تحدث عندما يكون هناك تعارض وتناقض بين العلامات اللسانية والعلامات الإشارية، أو بين العلامات الإشارية نفسها، ومن أمثلة ذلك حديث محمود بن لبيد الأنصاري: "فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ: هَلْ لَكَ أَنْ نَجْعَلَ لَكَ مِنْ هَذَا الشَّرَابِ شَيْئًا لَا يُسْكِرُ؟ قَالَ: نَعَمْ. فَطَبَخُوهُ حَتَّى ذَهَبَ مِنْهُ الثُّلُثَانِ وَبَقِيَ الثُّلُثُ. فَأَتَوْا بِهِ عُمَرَ فَأَدْخَلَ فِيهِ عُمَرُ إِصْبَعَهُ ثُمَّ رَفَعَ يَدَهُ. فَتَبِعَهَا يَتَمَطَّطُ فَقَالَ: هَذَا الطِّلَاءُ هَذَا مِثْلُ طِلَاءِ الْإِبِلِ فَأَمَرَهُمْ عُمَرُ أَنْ يَشْرَبُوهُ"[4]. تمثَّل التناقض في هذا الحديث بين العلامتين الإشاريتين إدخال

---

(1) الموطأ، 108/1، ح.15.
(2) المرجع نفسه، 90/1، ح.52.
(3) ينظر: ص.94 من هذا البحث.
(4) الموطأ، 847/2، ح.14.

الإصبع في شراب العنب وإخراجه؛ ليختبر ثخانته من خلال تمدده، ومدى صلاحيته للشرب من حيث الحلال والحرام.

**3-5- التعيين:**

تكون عندما نريد تعيين شيء أو مكان أو شخص، كما في حديث معاذ بن جبل الآتي: "قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: يُوشِكُ، يَا مُعَاذُ، إِنْ طَالَتْ بِكَ حَيَاةٌ، أَنْ تَرَى مَا هَهُنَا قَدْ مُلِيءَ جِنَانًا"[1]. فالعلامة الإشارية (ههنا) التي أطلقها الرسول - ﷺ - عيّنت مكان عين تبوك.

**3-6- التأثير:**

تكون بالتعبير عن المشاعر والأحاسيس من نحو الابتسام أو التجهم ... إلخ. ومن ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه: " فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - حَتَّى بَدَتْ أَنْيَابُهُ"[2]. فالعلامة الإشارية الجسمية (الضحك حتى تبدو الأنياب) أطلقها الرسول - ﷺ - كردة فعل للحوار الذي دار بينه وبين الرجل الذي أفطر في رمضان ليلقي الطمأنينة في قلبه، حينما طلب منه ﷺ أن يتصدق بعرق التمر الذي جاء به، كفارة لذنبه، لكنَّ الرجل يرى أنَّه لا يوجد أحوج منه به. فأمره الرسول - ﷺ - بأكله.

**3-7- التصوير:**

وتكون باستخدام العلامات الأيقونية. ومثال ذلك حديث الرسول - ﷺ - " ثُمَّ إِذَا أَنَا بِرَجُلٍ جَعْدٍ قَطَطٍ أَعْوَرِ الْعَيْنِ الْيُمْنَى، كَأَنَّهَا عِنَبَةٌ طَافِيَةٌ، فَسَأَلْتُ: مَنْ هَذَا؟ فَقِيلَ لِي هَذَا الْمَسِيحُ الدَّجَّالُ "[3]. فحبة العنب البارزة في عنقودها صورة أيقونية للعلامة الإشارية الجسمية (العين الطافية).

**3-8- التنظيم:**

وتكون بتنظيم التواصل بين المتواصلين مثل إشارة الرأس أو حركة العينين أو تغيير المكان أو إعطاء إشارة لشخص ليكمل حديثه أو العمل الذي يقوم به أو يتوقف عنه[4]. وخير مثال على ذلك إشارة الرسول - ﷺ - لأبي بكر بإكماله الصلاة كما ورد في الحديث الآتي: " أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - خَرَجَ فِي مَرَضِهِ. فَأَتَى فَوَجَدَ أَبَا بَكْرٍ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي بِالنَّاسِ، فَاسْتَأْخَرَ أَبُو بَكْرٍ. فَأَشَارَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - أَنْ كَمَا أَنْتَ"[5]. فالعلامة الإشارية الجسمية (اليد) نظمت العلاقة بين الرسول - ﷺ - وأبي بكر - رضي الله عنه - في أثناء صلاته بالمسلمين.

(1) مالك بن أنس، الموطأ، تح. محمد مصطفى الأعظمي، مرجع سابق، 197/2.
(2) الموطأ، 296/1، ح.28.
(3) المرجع نفسه، 920/2، ح.2.
(4) زينب شقير، اضطرابات اللغة والتواصل، القاهرة، النهضة المصرية، ط.3، 2002، ص ص.21-22.
(5) الموطأ، 136/1، ح.18.

**3-9- الرمز:**

يحمل الرمز دلالات وأفكار كثيرة في عملية التواصل. فالرموز الدينية تزودنا بأفكار عن المعتقدات الدينية لصنف معين من البشر[1]. ومثال ذلك حديث عبد الله بن دينار: " رَآنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ وَأَنَا أَدْعُو وَأُشِيرُ بِأُصْبُعَيْنِ، أُصْبُعٍ مِنْ كُلِّ يَدٍ فَنَهَانِي"[2]. إنَّ العلامة الإشارية الجسمية (الإشارة بأصبعين) عند الدعاء منافية للتوحيد، والواجب الإشارة باليدين التي ترمز إلى التضرع والرغبة، أو بالأصبع الواحد الذي يرمز إلى التوحيد.

**3-10- التعليم:**

يستخدم المرسل معظم أعضائه الجسمية من أجل تعليم شيء ما، مما يؤدي إلى إيصال الفكرة إلى ذهن المتلقي بأقصر الطرق، فتتحقق الفائدة المرجوة، ومن ذلك حديث أبي يحيى المازني: "أَنَّهُ قَالَ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَاصِمٍ، وَهُوَ جَدُّ عَمْرِو بْنِ يَحْيَى الْمَازِنِيِّ، وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: هَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تُرِيَنِي كَيْفَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - يَتَوَضَّأُ؟ فَقَالَ: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ زَيْدِ بْنِ عَاصِمٍ: نَعَمْ. فَدَعَا بِوَضُوءٍ. فَأَفْرَغَ عَلَى يَدِهِ، فَغَسَلَ يَدَيْهِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ، ثُمَّ تَمَضْمَضَ، وَاسْتَنْثَرَ ثَلَاثًا، ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا، ثُمَّ غَسَلَ يَدَيْهِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ، إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ، ثُمَّ مَسَحَ رَأْسَهُ بِيَدَيْهِ، فَأَقْبَلَ بِهِمَا وَأَدْبَرَ، بَدَأَ بِمُقَدَّمِ رَأْسِهِ، ثُمَّ ذَهَبَ بِهِمَا إِلَى قَفَاهُ، ثُمَّ رَدَّهُمَا، حَتَّى رَجَعَ إِلَى الْمَكَانِ الَّذِي بَدَأَ مِنْهُ، ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ"[3]. جاءت العلامة الإشارية الجسمية هنا؛ لتحقق وظيفة تعليمية، تتمثل في تعليم عبدالله بن زيد الوضوء لأبي يحيى المازني.

فلما كانت العلامات الإشارية الجسمية أكثر نفاذًا إلى ذهن المتلقي، وأفضل نفعًا في التواصل بين المرسل والمتلقي، اعتمد عليها عبدالله بن زيد، فكان نسقه غير اللغوي محاكيًا صنيع رسول الله - ﷺ - في تعليم أبي يحيى الوضوء. ومن هنا، حققت العلامة غير اللسانية وظيفتها النفعية، وهذا ما يريده المرسل.

**4- أنساق العلامات الإشارية الجسمية:**

الجسم عالم مليء بالمعاني والرموز، وهوعلامة إشاريّة دالّة لشخص صاحبه. ولكي نتعرف الأبعاد التركيبية والدلالية والتداولية للعلامات الإشارية الجسمية، دعونا نتأمل الإشارات الصادرة عن

---

(1) أندرو سيزلاقي ومارك دالاس، السلوك التنظيمي والأداء، تر. جعفر أبو القاسم أحمد، الرياض، معهد الإدارة العامة، 1991، ص.362.
(2) الموطأ، 217/1، ح.37.
(3) المرجع نفسه، 18/1، ح.1.

مختلف أجزاء الجسم في موطأ مالك، مثل: الوجه، والعين، واليد، والرّجل، والرّأس، والفم، والأذن، على النحو الآتي:

### 1-4- الإشارة بالوجه[1]:

يُعَدُّ الوجه[2] قناة مهمة للتواصل الاجتماعي[3]، ووسيلة من الوسائل التي تساعد على إظهار الانفعالات، والمشاعر الإيجابية والسلبية، سواء أكانت مقصودة، أم عفوية، فهو يختزل دلالات نفسية شتّى، تعبّر عما يدور في الذهن ويمور في الوجدان، ويكاد الوجه ينطق بوساطة أطياف لونه وتموجاته، وانقباض العضلات واسترخائها؛ إذ إنَّ تعبير هذه العضلات عن الانفعالات هو أمر مشترك بين أفراد الجنس البشري كافة[4].

والوجه خطاب جسمي يضمر خطابًا لغويًا يقتضي متلقيًا بصيرًا بالتغيرات الفسيولوجية التي تتجلى في قسمات الوجه، ويرى فخر الدين الرازي " أنَّ الأحوال الظاهرة في الوجه قوية الدلالة على الأخلاق الباطنة؛ فإنَّ للخجالة لونًا مخصوصًا في الوجه، وللخوف لونًا آخر، وللغضب لونًا ثالثًا، وللفرح لونًا رابعًا"، وهذه الألوان عندما تحصل في الوجه فإنها تدل على الأخلاق الباطنة[5].

يكاد الوجه أن يكون مرآة عاكسة لعواطف الإنسان ومشاعره الدّاخليّة. فالوجه يعبّر عن ستة انفعالات رئيسة، هي: الغضب، والفرح، والحزن، والدّهشة، والإشمئزاز، والخوف[6]. وكلها تعبّر عنها العلامات الإشارية الصادرة عن الوجه تعبيرًا صادقًا يفوق العلامات اللسانية.

---

(1) ينظر: ملحق (1/1)، ص. 277.

(2) وَجْه [مفرد]: ج أوجُه (لغير المصدر) ووُجُوه (لغير المصدر)، مصدر وجَهَ: ما يواجهك من الرَّأس وفيه العينان والفم والأنف. "وجهٌ جميل الهيئة/ حسن المنظر، جاءني الخيرُ على وَجْهك، ويُبدي لدنياهُ الفتى وَجهَ ضاحكٍ (...) وما فَتِئَت تُبدي له وَجْهَ عابسٍ، {اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا}" ، خطوط الوَجُه : تجاعيده وغضونه، أدار بوَجْهه عنه: انصرف عنه، أراق ماءَ وَجْهه: أذلَّ نفسه، أهدر حياءَه وكرامته، أشاح بوَجْهه عنه: أعرض عنه مبديًا كُرهًا، أغلق البابَ في وَجْهه: صدَّه، ردَّه خائبًا، ابتسم في وَجْهه / ضحك في وَجْهه: هشَّ له وأحسن استقباله، اكفهرّ وَجْهه: غضِب، ثار، تضاريس الوَجْه: ملامحه، تقاطيع الوَجْه: قسماته وملامحه، رقيق الوَجْه : ليِّن الجانب، طَلْق الوَجْه: متهلّل ومشرق، باشّ، قطَّب وَجْهه: عبَس، وَجْهٌ يابس: قليل الخير. أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، القاهرة، عالم الكتب، ط.1، 2008، ص.2408.

(3) Craig Smith & Heather Scott, A componential approach to the meaning of facial expressions, In: J. Russell & J. Fernandez- Dols (Eds), The Psychology of Facial Expressions (pp. 229-259), Cambridge University press, New York, 1997.

(4) Paul Ekman, Wallace Friesen and P. Ellsworth, Emotion in the Human Face. New York: pergamon Press, 1982, p.5.

(5) فخر الدين الرازي، الفراسة، دليلك إلى أخلاق الناس وطبائعهم وكأنهم كتاب مفتوح، تحقيق وتعليق مصطفى عاشور، القاهرة، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، (د.ت)، ص.82.

(6) Knapp, Mark L., Hall, Judith A., Nonverbal communication in Human interaction. COPYRIGHT. USA, 2002, P.10.

والوجه في مجموعه يكون نظامًا للتفاعل؛ فهناك علاقة متبادلة بين العلامات الإشارية الصادرة عن الأنف والأذن والعين ...إلخ؛ إذ تؤدي جميعها أعمالًا وظيفية مكملة للأعضاء الأخرى، ينضاف إلى ذلك ما يسهم به كل منها من أهمية في المظهر الكلي للوجه(1).

وعندما نتأمل أحاديث موطأ مالك نجد أنَّ العلامات الإشارية الصادرة عن الوجه تكررت في مواضع عديدة، وذلك للتعبير عن حالة الرسول - ﷺ - أو حالة الصحابة أو الأشخاص الذين عنتهم هذه الأحاديث.

فالتغيّر الذي يحدث في عضلات الوجه حول الفم، والخدين، وحول العينين، والجبين- علامة تحمل في طياتها دلالات نفسية شتى، فنجد الرسول - ﷺ - قد ظهرت على وجهه الكريم علامات الكراهية، وإن لم يصرح بها عندما رأى التصاوير على النمرقة التي اشترتها زوجه عائشة رضي الله عنها(2). وهذه العلامات تظهر على الوجه عندما يتأثر الإنسان بموقف ما سلبًا، وتكون بتغير لون البشرة بين الاحمرار والاسمرار، وقد تكون عبوسًا يغطي ملامح الوجه كاملًا من نحو تقطيب الحاجبين وإغلاق حدقة العينين وضم الشفتين. ففهمت عائشة هذه الرسالة غير اللسانية، واستجابت لها بقولها: أتوب إلى الله ورسوله. فعلامة إظهار الكراهية على الوجه أبلغ وأيسر من العلامات اللسانية؛ لأنَّها تتجلى للمتلقي من غير تكلف.

وهناك تغيّر آخر ظهر في وجه النبي - ﷺ - تمثّل في نزول العرق الشديد من جبينه عندما نزل عليه الوحي جبريل عليه السلام. فنزول هذا العرق من جبينه الكريم في يوم شديد البرودة علامة دالة على كثرة معاناة التعب والكرب نظرًا إلى شدة هول الموقف، ولأنَّه - ﷺ - يشعر بأمر طارئ زائد على طباع البشر، كما ورد ذلك في حديث عائشة زوج النبي ﷺ: "وَلَقَدْ رَأَيْتُهُ يَنْزِلُ عَلَيْهِ فِي الْيَوْمِ الشَّدِيدِ الْبَرْدِ، فَيَفْصِمُ عَنْهُ وَإِنَّ جَبِينَهُ لَيَتَفَصَّدُ عَرَقًا"(3).

ومن العلامات الإشارية التي تظهر على الوجه أيضًا ملامح الدهشة التي ظهرت على وجه الصعب بن جثامة الليثي عندما لم يقبل منه الرسول - ﷺ - الحمار الوحشي الذي أهداه إياه. فالرسول -

---

(1) برنت روبن، الاتصال والسلوك الإنساني، ترجمة نخبة من أعضاء قسم الوسائل وتكنولوجيا التعليم بكلية التربية، جامعة الملك سعود، الرياض، معهد الإدارة العامة، 1991، ص.185.

(2) ينظر: "وَحَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ - ﷺ -، أَنَّهَا اشْتَرَتْ نُمْرُقَةً فِيهَا تَصَاوِيرُ، فَلَمَّا رَآهَا رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - قَامَ عَلَى الْبَابِ فَلَمْ يَدْخُلْ، فَعَرَفَتْ فِي وَجْهِهِ الْكَرَاهِيَةَ (...)". الموطأ، 966/2، ح.8.

(3) المرجع نفسه، 203/1، ح.7.

ﷺ - قد قرأ علامات التغير والإشفاق والدهشة التي ظهرت على وجه الصعب دون أن يتكلم، فاستدرك ببيان شريف ناطق وقال له: "إنَّا لم نردّه عليك إلا أنَّا حرم"(1).

وكما أنَّ علامات التغيّر تظهر على الوجه، فكذلك تظهر علامات التلون؛ إذ أشار رواة الحديث إلى بعض تغيّرات اللون التي تظهر على وجه الرسول - ﷺ - أو أحد صحابته، مثل: الإشراق، والتهلل، والبرق، والاحمرار. وبالرجوع إلى دلالات هذه الألوان نجد أنَّها تتمحور حول لونين رئيسين هما: الأبيض، والأحمر. فتقرير العلامة الإشارية التي رُكِّبت من الأعضاء الجسمية (الوجه، الفم، والأنياب) نجد أنَّه شكَّل إيحاءً دالًا على الضحك حتى بدو الأنياب كما مرَّ معنا سالفًا. فهذه الضحكة عكست شخصية الرسول- ﷺ - وشعوره بالسعادة. وعندما تغيرت الوحدات المنتمية إلى مستوى التعبير (الدال)، أي عندما رُكِّبت من (الوجه، والثنايا، واللون الأبيض) تغيَّر المحتوى (المدلول) فأصبح المراد من العلامة هو التبسّم، وهذا ما سنحلله بشكل أوسع في باب العلامات الإشارية الصادرة عن الفم(2).

كما تظهر علامات الفرح والسرور في وجه النبي - ﷺ - فكذلك تظهر علامات الغضب واضحة عليه، يمكن قراءتها ومعرفتها من مظهر وجهه الشريف. فهذه العلامات تتركّب من العلامات الصادرة عن الوجه والعين واللون الأحمر، فيتلوّن الوجه والعين. فيصبح لكسيم (Lexeme)(3) اللون الأحمر يحمل سيميم (Sememe)(4) الغضب، كما سنحلله في الحديث الآتي:

"وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ، عَنْ أَبِيهِ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - اسْتَعْمَلَ رَجُلًا مِنْ بَنِي عَبْدِ الأَشْهَلِ عَلَى الصَّدَقَةِ، فَلَمَّا قَدِمَ سَأَلَهُ إِبِلًا مِنَ الصَّدَقَةِ، فَغَضِبَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - حَتَّى عُرِفَ

---

(1) ينظر: "حَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ الصَّعْبِ بْنِ جَثَّامَةَ اللَّيْثِيِّ أَنَّهُ أَهْدَى لِرَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - حِمَارًا وَحْشِيًّا، وَهُوَ بِالْأَبْوَاءِ أَوْ بِوَدَّانَ فَرَدَّهُ عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ -، فَلَمَّا رَأَى رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - مَا فِي وَجْهِي قَالَ: إِنَّا لَمْ نَرُدَّهُ عَلَيْكَ إِلَّا أَنَّا حُرُمٌ". الموطأ، 353/1، ح.83.

(2) ينظر: ص.110 من هذا البحث.

(3) اللكسيم (Lexeme): الوحدة التقابلية الصغرى في النظام الدلالي في لغة ما.

Op.Cit, Ramzi Baalbaki, Dictionary of Linguistic Term, p.280.

ينظر: اللكسيم: عجيمة/ لفظة. وهو "مصنوع على قالب Semantem, Phoneme, Morpheme استعير من عالم الصرف الإنجليزي إ.أ. ندا (1949). والعجيمة تماثل بحسب بعض النظريات (غريماس 1966، مارتيني 1967، بوتيي 1964) الصرفم أو وحدة دلالية يمكن أن تكون أكبر من الكلمة. و"اللفظ"، وهو جار في الاستعمال، ضمه إلى مصطلح اللسانيات الإحصائي س. مولر 1969 ليشير إلى توارد عجيمة في الخطاب". باتريك شارودو ودومنيك منغونو، معجم تحليل الخطاب، مرجع سابق، ص.330. وينظر كذلك:

"***Lexeme*** (*n.*) A term used by some linguists to refer to the minimal distinctive unit in the semantic of a language". Op.Cit, David Crystal, A Dictionary of Linguistics and Phonetics, p.276.

(4) السيميم (Sememe): مصطلح يستخدم في بعض النظريات الدلالية للإشارة إلى الوحدة الدلالية الصغرى.

Op.Cit, David Crystal, A Dictionary of Linguistics and Phonetics, p.430.

أو النواة السيمية زائدًا السيمات السياقية التي توازي المعنى المحدد للكلمة. جون ليشته، خمسون مفكرًا أساسيًا معاصرًا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، تر. فاتن البستاني، بيروت المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، 2008، ص.272.

الْغَضَبُ فِي وَجْهِهِ، وَكَانَ مِمَّا يُعْرَفُ بِهِ الْغَضَبُ فِي وَجْهِهِ أَنْ تَحْمَرَّ عَيْنَاهُ، ثُمَّ قَالَ: "إِنَّ الرَّجُلَ لَيَسْأَلُنِي مَا لاَ يَصْلُحُ لِي وَلاَ لَهُ، فَإِنْ مَنَعْتُهُ كَرِهْتُ الْمَنْعَ، وَإِنْ أَعْطَيْتُهُ أَعْطَيْتُهُ مَا لاَ يَصْلُحُ لِي وَلاَ لَهُ. " فَقَالَ الرَّجُلُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ لاَ أَسْأَلُكَ مِنْهَا شَيْئًا أَبَدًا "[1].

أثار سلوك الرجل الذي من بني الأشهل الرسول - ﷺ - عندما طلب أكثر مما يستحق على أجره من أموال الصدقة فاستجاب له الرسول - ﷺ - بتعبير طبيعي فطري غريزي (تغير ملامح وجهه واحمرار عينيه[2])؛ ليعبّر عن انفعاله تجاه هذا الطلب. وبالنظر إلى علاقة هذه العلامة الإشارية (الممثل) (Representamen) مع ذاتها فإنَّنا نرى أنَّها كيفية (Qualisign) معزولة عن سياقها، وقضية متروك مكان خبرها فارغًا (س تغير الملامح واحمرار العينين)، ليس لها أية دلالة، وليست قابلة للتأويل إلا على المستوى الأول، وهو التعبير الخالص عن الأولانية (Firstness)، فهي خبرية (Rheme)، لا تقول أكثر مما تسمح لها طبيعتها الخبرية قوله، ولا تصلح أن تكون حكمًا بل حدًا في الحكم، ومن ثم فهي لا تحتمل الصدق ولا الكذب. فاللون الأحمر لا يمكن أن يدلَّ على موضوعه إلا لشبه ما؛ وعليه لا يمكن أن تكون العلامة إلا أيقونة (Icon) . فالعلامة في المستوى التأويلي الأول هي كيفية أيقونية خبرية.

والعلامة الإشارية ممثل ينتظر الارتباط بغيره من القرائن؛ ليصنع علامة كبرى واضحة الدلالة، فهو لا يزال مجرد إحساس بعيدًا تحققه، بحاجة إلى تجسيد في واقعة ما تمنحه بعدًا وجوديًا؛ لأنَّه نوع من الوعي، الذي لا يستدعي أي مقارنة، ولا أي سيرورة. ذلك أنَّ تغيّر لون البشرة، واحمرار العينين لا يعني شيئًا في انفصاله عن الحالة الإنسانية التي تجسده وتمنحه قياسه ومجالاته؛ لذلك تبقى العلامة مجرد احتمال لا أقل ولا أكثر حتى تنتقل إلى الوجود الفعلي، ولا يمكن أن يكون تغير لون البشرة وملامحها، واحمرار العينين سوى حاجز عرضي ننتقل من خلاله إلى شيء آخر استنادًا إلى قاعدة عامة، وهذا هو موضوع العلامة (Object).

وإذا ما وضعنا العلامة الإشارية في سياقها التأويلي الديناميي، الذي يوفره لنا الممثل، فإنَّ هذا التغير في ملامح الوجه واحمرار العينين، يمكنه أن ينفتح على تأويلات مختلفة، من نحو الغضب،

---

(1) الموطأ، 1000/2، ح.14.

(2) يرى جورجي زيدان: أنّ لكل عاطفة من عواطف الإنسان تأثيرًا في ملامح وجهه، فإذا غضب أحدنا أو حزن أو فرح ظهر أثر لكل من هذه العواطف على وجهه، ومعنى هذا التأثير طبيًا تغيير يحدث في عضلات الوجه تحت الجلد، فتتكمش أو تنقبض أو تنبسط، تبعًا للتأثير الذي أصابها، فتتغير ملامح الوجه. ينظر:جورجي زيدان، علم الفراسة الحديث، بيروت، دار الجيل، (د.ت)، ص.19. فالعين مرآة القلب والوجدان، وهي باب القلب، فما كان في القلب ظهر في العين. أحمد عبد ربه، العقد الفريد، شرح أحمد أمين وإبراهيم الأبياري، بيروت، دار الأندلس، 1996، ص115. وهي التي تكشف عما في نفس صاحبها من المعاني والدلالات الكثيرة.

والتحذير، والتخويف، والمرض، والنعاس، والإرهاق. إنَّ هذه العلامة غير الإرادية تعمل بحسب السياق الاجتماعي والثقافي في المجتمع اللغوي لتدلَّ على الدلالات المتفق عليها اجتماعيًا وثقافيًا.

لقد أتت العلامات الإشارية من جانب الرسول - ﷺ - ؛ لتعضِّد العلامات اللسانية، وتوجّه رسالة إلى المتلقي بأنَّ طلبه هذا غير جائز. وجاءت العلامة اللسانية (ثمَّ) (الصورة الأكوستية)؛ لتدلَّ على أنَّ الرسول - ﷺ - سكت بعض الوقت بعد طلب الرجل؛ ليتحقق ويتيقن ويستقر على رد معين، يزجر هذا الرجل ويجعله يندم على طلبه (المفهوم). فهذا الصمت هو الحيز المليء بالإمكانات الفاصلة بين العلامة الإشارية والعلامات اللسانية، فهو الذي جعل من العلامات الإشارية أمرًا ذا معنى ودلالة مفهومة؛ فالسكون في جسمه - ﷺ - حالة جسمية مليئة بالدلالات؛ وبهذا يكون الصوت المادي للعلامة اللسانية (ثمَّ) علامة فردية، والصورة الأكوستية لها علامة وصفية (نفسية)، والعلامة الشمولية (الدال/المدلول) هي علامة عرفية (قانون).

أمَّا قوله ﷺ: " إِنَّ الرَّجُلَ لَيَسْأَلُنِي مَا لاَ يَصْلُحُ لِي وَلاَ لَهُ، فَإِنْ مَنَعْتُهُ كَرِهْتُ الْمَنْعَ، وَإِنْ أَعْطَيْتُهُ أَعْطَيْتُهُ مَا لاَ يَصْلُحُ لِي وَلاَ لَهُ " فهي علامة لسانية متمثلة في أصوات لغوية منتظمة في تركيب نحوي خبري إنكاري، لأنَّ (الدال) أُكِّد بمؤكدين (إنَّ + اللام)؛ لينكرعلى الرجل طلبه وينصحه ويرشده بأنَّ هذا لا يصلح للرسول - ﷺ - فكيف يصلح لغيره؟ ثمَّ إنَّ الرسول - ﷺ - قدَّم الضمير المجرور (لي) الذي يعود عليه، على الضمير(له) العائد على الرجل؛ لتقوية الحكم وتقريره، وليدلَّ أيضًا على أهمية هذا الأمر وعدم مشروعيته، والضميران هنا علامتان عرفيتان وقرينتان لما يشيران إليه، وهما عاملان لهما دور مهم في تكوين بنية الخطاب، ومرجعهما لم يتحدد إلا في سياقهما؛ لأنهما خاليان من أي معنى في ذاتهما.

فبعد أن رأى الرجل العلامات الإشارية التي ظهرت على وجه الرسول - ﷺ - وعلى عينيه، وبعد أن استمع لملفوظاته، وبعد تطور كافٍ لفكره، مع الأخذ بعين الاعتبار لهوية المتكلم (الرسول ﷺ) والوضعية التي هو عليها - لأنَّ حالاته - ﷺ - دومًا كلها سرور وبشر - استحضر مخزونه الثقافي والاجتماعي، وأدرك من خلال العرف والتواضع ومن خلال السياق أنَّ التأويل النهائي الذي ولَّدته العلامة في ذهنه هو غضب النبي ﷺ.

وبهذا يكون حد القضية قد اكتمل، وتكون العلامات الإشارية واللسانية قد تجسدت في موضوع فعلي ألا وهو الغضب(1)، وأصبحت قابلة للحكم، أي أنَّها تقبل الصدق أو الكذب، فهي مركب تام

---

(1) الغضب: حالة انفعالية تختلف من حيث مداها وقوتها، وتتطور عند الفرد من حالة تهيج عام غير مميزة إلى انفعالات متنوعة. انتصار يونس، السلوك الإنساني، مصر، دار المعارف، 1978، ص138. وحقيقة الغضب أنه قوة محلها القلب ومعناها: غليان دم القلب بطلب الانتقام، وإنما تتوجه هذه القوة عند ثورانها إلى دفع المؤذيات قبل وقوعها، وإلى التشفي=

(مركب يصح السكوت عنه). فالعلامة في المستوى التأويلي الثاني علامة فردية (Sin sign) قرينية (Index) تصديقية (Dicent) .

وإذا ما نظرنا إلى علاقة العلامة بموضوعها، فإننا نجد أنَّ الموضوع هو الذي عيَّن العلامة، أي أنَّ ثمة علاقة عِلّيّة بينهما، يكون فيها الموضوع علّة، وتكون العلامة معلولًا. ويسمّى هذا المستوى عند بورس (الثانيانية) (Secondness) التي هي خروج من الإمكان إلى التحقق، فالإحساس بتغير ملامح الوجه واحمرار العينين في الأولانية لم يكن سوى إمكانات عامة، أصبحت في الثانيانية وقائع فعلية من خلال المؤوَّل الذي هو توسط إلزامي في (الثالثانية) (Thirdness).

لقد شكَّل تغيّر ملامح وجه الرسول - ﷺ -، واحمرار عينيه من خلال العرف والتواضع (علامة عرفية) (Legi sign)، ورمزًا لدى المؤوِّل (Interpretar) (الرجل الذي طلب زيادة على أجره)، الذي استدلَّ بتمثيله وبما يشير إليه، بحكم خبرته وتجربته، على أنَّه ليس مرضًا ولا تعبًا بل رمزًا للغضب (علامة رمزية) (Symbol)، استنادًا إلى الحجة، التي هي بمثابة مجموعة عامة من الأفكار، خاضعة لقواعد عامة متفق عليها بحكم استخدامها، وهي دائمة الصدق (علامة حجية) (Argument)؛ وبهذا تكون العلامة في المستوى التأويلي الثالث علامة عرفية رمزية حجية.

استجاب المتلقي (الرجل) للرسالة التي أرسلها الباث (الرسول ﷺ ) مباشرة بدليل العلامة اللسانية أداة الربط (الفاء) في كلمة (فقال). وقام بتأويلها تأويلًا نهائيًا بالاستناد إلى تضافر العلامات اللسانية وغير اللسانية وهي (عدم الأخذ من مال المسلمين إلا بالحق)، وفهم القصد منها؛ مما جعله يندم على طلبه هذا بقوله: "يَا رَسُولَ اللَّهِ لاَ أَسْأَلُكَ مِنْهَا شَيْئًا أَبَدًا". فالنداء الذي استخدمه المتلقي هو نوع من الدوال التي تشير إلى نوع العلاقة الاجتماعية الحميمية بين المخاطب والمتكلم؛ فالرجل نادى الرسول - ﷺ - بلقب (رسول الله)؛ تبجيلًا وتقديرًا؛ إذ يعد الفعل التأثيري الناتج عن ملفوظ الرجل علامة لسانية

---

=والانتقام بعد وقوعها، والانتقام قوت هذه القوة وشهوتها وفيه لذتها، ولا تسكن إلا به. سعيد حوى، المستخلص في تزكية الأنفس، مصر، دار السلام، ط.12، 2006، ص234. وهو غريزي في الإنسان ومنه ما هو محمود، ومنه ما هو مذموم. كايد كرعوش، الأخلاق الإسلامية، عمّان، دار المناهج، ط.5، 2007، ص169. وغرس الله سبحانه وتعالى الغضب في نفس الإنسان لتكون له الحميّة على دينه ونفسه وعرضه، وقد اتصف الرسول - ﷺ - وأصحابه بالغضب وشدة الحمية لدين الله؛ إذ قال الله تعالى فيهم: {مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاء عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاء بَيْنَهُمْ}. سورة الفتح، 29. وقال تعالى أيضًا: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ}. سورة التوبة، 73. ومن العلامات الدالة على غضب النبي - ﷺ - أيضًا (احمرار وجنتيه / احمرار وجهه)، الواردة في صحيح مسلم في الحديث الآتي:" وحدثنا يحيى بن أيوب وقتيبة وابن حجر "قال ابن حجر: أخبرنا. وقال الآخران: حدثنا اسماعيل (وهو ابن حجر) عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن، عن يزيد مولى المنبعث، عن زيد بن خالد الجهني؛ أنَّ رجلًا سأل رسول الله - ﷺ - عن اللقطة؟ فقال: "عرِّفها سنة. ثم اعرف وكاءها وعفاصها. ثم استنفق بها. فإن جاء ربها فأدها إليه" فقال: يا رسول الله! فضالة الغنم؟ قال: خذها. فإنما هي لك أو لأخيك أو للذئب. قال: يا رسول الله ! فضالة الإبل؟ قال: فغضب رسول الله - ﷺ - حتى احمرت وجنتاه (أو احمر وجهه) ثم قال: " ما لك ولها؟ معها حذاؤها وسقاؤها حتى يلقاها ربها"."  مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، مرجع سابق، 1348/3.

تتكون من الأثر النفسي للتتابع أصوات الملفوظ (الدال)، ومفهوم الملفوظ (الندم والاستجابة لأوامر النبي ﷺ) (المدلول)؛ وبهذا يكون الغضب الذي استولى على سيدنا محمد - ﷺ - هو من قبيل الغضب المحمود؛ لأنَّه غضب لدين الله من أجل الحفاظ على مال صدقة المسلمين، ومسنود بوحي يترتب عليه تشريع من نهي أو أمر. ويعدّ ردّ الرجل بمثابة رسالة راجعة (الفعل الراجع)، وبالتالي أصبح مرسلًا، وبالتبادل اللانهائي لهذا الشكل من العلاقة يتحقق التواصل؛ وبهذا تكتمل عناصر العلامة، فتصبح قائمة واضحة كاملة، قوامها ممثل يحيل على موضوع عبر مؤوَّل(1). وهذه الحركة تشكل في نظرية بورس ما يطلق عليه السيميوزيس (Semiosis)، أي الدلالات المفتوحة التي تقود إلى إنتاج الدلالة وتداولها، أو الوظيفة السيميائية لدى يامسلف(2).

إنَّ العلامات اللسانية وغير اللسانية التي وردت في هذا الحديث هي خطاب، موجه إلى الناس كافة مهما علا شأنهم أو قلَّ؛ لإفهامهم وإقناعهم بأنَّه لا يجوز الأخذ من مال المسلمين إلا بالحق، وبما يرضي الله، وإنَّ الإنسان المؤتمن على هذا المال يجب أن يتقي الله فيه وأن يحافظ عليه؛ وبهذا يكون الرسول - ﷺ - قد وضع قانونًا، وأصدر تشريعًا، يجب على الناس الامتثال له.

---

(1) Op.Cit, CP 2.242.

(2) سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، مرجع سابق، ص. 258.

**ممثل** ← **مؤول** ← **موضوع**

| **العلامات الإشارية** |
| --- |
| تغير ملامح وجه الرسول عليه الصلاة والسلام. |
| احمرار عيني الرسول عليه الصلاة والسلام. |
| **العلامات اللسانية** |
| ثمَّ قال: إنَّ الرجل ليسألني ما لا يصلح لي ولا له. |
| وإن أعطيته أعطيته ما لا يصلح لي ولا له. |
| فقال الرجل: يا رسول الله لا أسألك منها شيئًا أبدًا. |

| |
| --- |
| المؤوَّل المباشر/الانفعالي س x تغير الملامح واحمرار العينين |
| المؤوَّل الدينامي/الطاقوي الغضب،المرض،التعبx تغير الملامح واحمرار العينين |
| المؤوَّل النهائي/المنطقي الغضب x تغير الملامح واحمرار العينين |

الغضب

السبب (العلة) ↔ النتيجة (المعلول)

(الغضب)     (تغير ملامح الوجه واحمرار العينين)

المرسل ← الرسالة ← المتلقي

الرسول ﷺ     عدم الأخذ من مال المسلمين إلا بالحق     الرجل الذي من بني الأشهل

## 2-4- الإشارة باليد[1]:

تنماز يد الإنسان عن أيدي سائر الحيوانات بلباقتها ودقة حركتها، ونحافة تركيبها. فتأتي من الأعمال بما لا تستطيعه الحيوانات الأخرى. ومهما قيل في إتقانها، فهي ترشد قلم الكاتب، وفرشاة المصوّر، وملقط الصائغ، ومبرد الحداد، وهي التي تطعم الطعام، وتلبس اللباس، وتصطنع أدوات الزينة، بل هي معين الدماغ ورئيس أركان حربه، وخادم العقل. وهي أشرف خدمة العقل وخصوصًا في الصناعة[2].

الإشارة باليد علامة غير لسانية، يستخدمها المرء للتّواصل مع الآخرين، ونقل الأفكار؛ إذ إنَّها تلفت الانتباه، وتزيد تأثير التواصل، وتساعد الأفراد على الاحتفاظ بالكثير من المعلومات التي يسمعونها[3]، وتضبط التفاعل البيني بينهم. وهي اللغة التواصلية الوحيدة لدى الصم والبكم. واليد هي أداة امتداد الدماغ، والجزء الوحيد في جسم الإنسان الذي هو دومًا تحت العينين، والرابطة المميزة مع العالم الخارجي[4].

تختزل اليد - في موطأ مالك - دلالات شتى، وتؤدي وظائف متنوعة، عبر مجموعة من العلامات. فثمة يد لامسة، ويد مشيرة للمكان والجهة والشيء، ويد آمرة ، ويد ناهية، وأخرى حانية عاطفة، ويد أيقونية مصورة راسمة، وغير ذلك من الدلالات التي قررتها علامات حركية مخصوصة، نوردها في الآتي ذكره:

أ- اللمس: ومن نحو ذلك ما فعله الرسول - ﷺ - عندما وضع يده الشريفة على رأس ابن عباس تلطفًا واستئناسًا ومباركة: " فَوَضَعَ رَسُولُ اللهِ - ﷺ - يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى رَأْسِي، وَأَخَذَ بِأُذُنِي الْيُمْنَى يَفْتِلُهَا"[5]. وقد يكون المقصود من اللمس التنبيه كما في حديث عائشة رضي الله عنها: "كُنْتُ أَنَامُ بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللهِ - ﷺ - وَرِجْلاَيَ فِي قِبْلَتِهِ. فَإِذَا سَجَدَ غَمَزَنِي، فَقَبَضْتُ رِجْلَيَّ"[6]. نلحظ في المثال الأول أنَّ العلامة رُكِّبت من اليد والرأس والأذن؛ فعندما اشتركت اليد مع الرأس كانت الدلالة استئناسًا كما ذكرنا. وعندما اشتركت مع الأذن أصبحت تنبيهًا. فعندما تغيّر تقرير العلامة في المثال الثاني اختلف الإيحاء عنه في المثال الأول.

---

(1) ينظر: ملحق (2/1)، ص. 280.
(2) جورجي زيدان، علم الفراسة الحديث، مرجع سابق، ص.114.
(3) آلان وباربارا بييز، المرجع الأكيد في لغة الجسم، 2009، مرجع سابق، ص.128.
(4) نتالي باكو، لغة الحركات، تر. سمير شيخاني، بيروت، دار الجيل، ط.1، 1995، ص.42.
(5) الموطأ، 121/1، ح.11.
(6) المرجع نفسه، 117/1، ح.2. وهناك أيضًا علامات إشارية يدوية دالة على اللمس، مثل: الطعن في الخاصرة،54/1، ح.89. وإدخال الأصبع في الماء لمعرفة حره، 53/1، ح.88. والطلب باليد، 214/1، ح.31. والمسح على الوجه باليد للاستيقاظ، 121/1، ح.11.

ب- رفع اليد إلى السماء: علامة إشارية جسمية دالة على الطلب من الله تعالى الرحمة والمغفرة. فسعيد بن المسيب كان يقول: "إِنَّ الرَّجُلَ لَيُرْفَعُ بِدُعَاءِ وَلَدِهِ مِنْ بَعْدِهِ. وَقَالَ بِيَدَيْهِ نَحْوَ السَّمَاءِ. فَرَفَعَهُمَا"(1).

ج- الأمر: عند التعذّر على الإنسان التواصل مع إنسان آخر وهو في مقام صلاة، يلجأ إلى الاستعانة بجسمه من أجل توصيل ما يريده. ومن ذلك العلامة الإشارية الجسمية الآمرة بالبقاء والاستمرارية في الصلاة التي أرسلها الرسول - ﷺ - عبر يده الشريفة إلى أبي بكر الصديق - رضي الله عنه -، ففهمها أبو بكر ومكث مكانه وصلى بصلاة الرسول - ﷺ - وهو جالس، وصلى الناس بصلاة أبي بكر: "فَأَشَارَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - أَنْ كَمَا أَنْتَ"(2).

د- الرفض: عبّر الرسول - ﷺ - عن رفضه أكل الضب المحنوذ الذي قدمته إليه زوجه ميمونة - رضي الله عنها - بالعلامة الإشارية المتمثلة في رفع اليد؛ وذلك لإشمئزازه منه، كما في قول خالد بن الوليد رضي الله عنه: "فَقِيلَ: هُوَ ضَبٌّ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَرَفَعَ يَدَهُ"(3).

هـ- الإشارة إلى الأشياء المحسوسة: هي الإشارة إلى المعالم الواضحة، أو الجهات المعلومة، أو الأشخاص. ومن أمثلة الإشارة إلى الأماكن المعلومة قول الرسول - ﷺ - في جبل أحد: "هَذَا جَبَلٌ يُحِبُّنَا وَنُحِبُّهُ"(4). ومن ذلك إشارة اليد المعيّنة للجهة في حديث عبد الله بن عمر: " رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ - صلى الله عليه وسلم - يُشِيرُ إِلَى الْمَشْرِقِ وَيَقُولُ: "هَا، إِنَّ الْفِتْنَةَ هَهُنَا. إِنَّ الْفِتْنَةَ مِنْ حَيْثُ يَطْلُعُ قَرْنُ الشَّيْطَانِ"(5). فكانت اليد دالة بإشارتها، و(ههنا) من العلامات الإشارية المبهمة التي تحتاج إلى الإبانة والتوضيح، والإشارة الحسية فيها أفادت المتلقي الحاضر وعيّنت المقصود بـ(ههنا) الذي لا يستطيع المتلقي تعيينه إلا بوجود العلامة اللسانية (المشرق) التي أبانت عنها. ومن ذلك الإشارة إلى الشخص من أجل إلقاء السلام في مقام الصلاة؛ إذ قال عبد الله بن عمر: "إِذَا سُلِّمَ عَلَى أَحَدِكُمْ وَهُوَ يُصَلِّي فَلَا يَتَكَلَّمْ، وَلْيُشِرْ بِيَدِهِ"(6).

و- وضع اليد على اليد: ومن ذلك وضع يد الرسول - ﷺ - على يد أُبَي بن كعب: "فَوَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - يَدَهُ عَلَى يَدِهِ. وَهُوَ يُرِيدُ أَنْ يَخْرُجَ مِنْ بَابِ الْمَسْجِدِ. فَقَالَ: إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ لَا تَخْرُجَ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى تَعْلَمَ سُورَةً، مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِي التَّوْرَاةِ، وَلَا فِي الْإِنْجِيلِ، وَلَا فِي الْقُرْآنِ مِثْلَهَا"(7). فالعلامة الإشارية في هذا

---

(1) الموطأ، 217/1، ح.38.
(2) المرجع نفسه، 136/1، ح.18. ومن ذلك: إشارة الرسول - ﷺ - للمصلين بالبقاء، 48/1، ح.79. و إشارته إليهم بالجلوس عندما شك في صلاته، 1/ 135، ح.17.
(3) المرجع نفسه، 968/2، ح.10.
(4) المرجع نفسه، 889/2، ح.10.
(5) مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، مرجع سابق، 1420/5.
(6) الموطأ، 168/1، ح.76.
(7) المرجع نفسه ، 83/1، ح.37.

الحديث شأنها شأن الوحدات اللسانية[1] تملك بعدًا للتقرير: (وضع يد الرسول - ﷺ - على يد أُبي بن كعب)، وآخر للإيحاء: (التأنيس والتقريب والتنبه على الإقبال عليه لما يرد عليه من جهته من قول أو فعل). ومن هذا القبيل وضع اليد اليمنى فوق اليد اليسرى في أثناء الصلاة[2] للدلالة على الخشوع.

ز- التصوير الأيقوني: يعمد الإنسان إلى يده أو يديه كلتيهما؛ لتصوير مراده مساوقًا بين دلالتي العلامات الإشارية الجسمية والعلامات اللسانية ليكون صنيعه ذلك توضيحًا وتفسيرًا لمراده. وهذا النوع استخدم في المدونة مصاحبًا للعلامات اللسانية أو شارحًا له أو بديلًا عنه - وهذا ما سنتناوله بشيء من التوسع في الفصل الرابع من هذه الدراسة - ومن ذلك تصوير نماء الصدقة الطيبة كمثل تربية الفَلُوِّ أو الفصيل، وتشبيهها بالجبل، كما ورد في حديث الرسول ﷺ: " مَنْ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ مِنْ كَسْبٍ طَيِّبٍ، وَلَا يَقْبَلُ اللَّهُ إِلَّا طَيِّبًا، كَانَ إِنَّمَا يَضَعُهَا فِي كَفِّ الرَّحْمَنِ، يُرَبِّيهَا كَمَا يُرَبِّي أَحَدُكُمْ فَلُوَّهُ أَوْ فَصِيلَهُ حَتَّى تَكُونَ مِثْلَ الْجَبَلِ"[3]. عند مقارنة لكسيم (الصدقة) مع لكسيم (الفلوّ) نجد أنَّهما يحملان السيميمات الآتية [+ اهتمام+ تربية+ تنمية+ رعاية]. أما لكسيم (الجبل) مع لكسيم (الصدقة والفلوّ) فإنَّهما يحملان السيميمات الآتية: [+كثرة+ مباركة+ ضخامة]. إنَّ التشاكل[4] (Isotopy) الحاصل في الحديث السابق يتمثل في الاستعارة الأيقونية البصرية؛ إذ يتحول المجرد إلى مجسد، فحال الصدقة الطيبة التي ينميها الله تعالى كحال الفلوّ الذي يُربى باهتمام وعناية، حتى تصبح مثل الجبل بضخامتها وكثرتها، وهذا يبين فضل الصدقة.

ومن ذلك حديث الرسول - ﷺ - الذي وضّح فيه عبر أيقونة الأصابع منزلة كافل اليتيم في الجنة، عندما قال: " أَنَا وَكَافِلُ الْيَتِيمِ لَهُ أَوْ لِغَيْرِهِ فِي الْجَنَّةِ كَهَاتَيْنِ، إِذَا اتَّقَى. وَأَشَارَ بِإِصْبُعَيْهِ[5] الْوُسْطَى وَالَّتِي تَلِي الإِبْهَامَ" [1].

---

(1) كل تغيير يلحق الفيمات في الوحدات اللسانية (الوحدات المميزة على المستوى الصوتي) يؤدي بالضرورة إلى تغيير على مستوى المعانم (الوحدات المميزة على المستوى الدلالي). الفيم (Pheme): هو السمة المميزة على مستوى التعبير. وقد اقترحه برنار بوتيي ليعين به الوحدات التي نستعملها كأداة تمييزية للوحدات الصوتية. المعنم (Seme): هو أصغر وحدة دالة وهو سمة مميزة على مستوى المحتوى. مثال ذلك: رجل= إنسان+ عاقل+ مذكر. سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، مرجع سابق، ص206، 217، 218.

(2) الموطأ، 159/1، ح.47.

(3) المرجع نفسه، 995/2، ح.1.

(4) التشاكل: مفهوم ابتدعه أ. ج. غريماس (1966) في ميدان الدلاليّة البنوية، وتعمم فيما بعد استعماله في تحليل الخطاب (سيميائية، أسلوبية ... إلخ). وهو جملة الوسائل المساهمة في انسجام مقطع خطابي أو رسالة. ومثل هذا الانسجام القائم على تكرار نفس السمة على امتداد الملفوظات. ينظر: باتريك شارودو ودومنيك منغونو، معجم تحليل الخطاب، مرجع سابق، ص.322.

(5) الإِصْبَعُ يُذَكَّر ويُؤَنَّث، وفيه لغات: إِصْبَعٌ وأُصْبَعٌ بكسر الهمزة وضمها والباء مفتوحة فيهما، ولك أن تُتْبِعَ الضمةَ الضمةَ فتقول أُصْبُعٌ، ولك أن تُتْبِعَ الكسرةَ الكسرةَ فتقول إِصْبِعٌ. وفيه لغة خامسة إِصْبِعٌ مثال اضْرِبْ. قال أبو زيد: صَبَعْتُ بفلان وعلى فلان أَصْبَعُ صَبْعًا، إذا أشرتَ نحوه بإِصْبَعِكَ مغتابًا. وصَبَعْتُ فلانًا على فلانٍ: دَلَلْتُهُ عليه بالإشارة. اسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح في اللغة،379/1، موقع الوراق الإلكتروني http://www.alwarraq.com=

أخبرنا الرسول - ﷺ - بجملة اسمية خبرية تأكيدية عن منزلة كافل اليتيم في الآخرة للدلالة على ثبوت الحالة؛ إذ جعل حاله كحاله - ﷺ -، فبدأ الجملة بالمسند إليه (أنا) (الموجه الانتباهي) (علامة عرفية قرينية) الذي ارتبط مع الذات المتكلمة الفاعلة المنتجة للفعل؛ ليشكّل بنية كبرى تتألف من محورين أساسيين في العملية التخاطبية (أنا/ الذات المتكلمة، وكافل اليتيم). ولقد أدّى ضمير المتكلم (أنا) وظيفة انفعالية (Function emotive)[(2)]، عندما دلَّ على انفعال الرسول - ﷺ - وهو يعبر عن خوالج ذاته، فطاقته كامنة في ذات الرسول - ﷺ - صاحب الأمر والنهي وإرادة الفعل.

والمكوّن (كافل) اسم فاعل مشتق من فعل متعدّ (كفل) ومعموله مجرور بالإضافة (المفعول)؛ ليدلّ على الزمن الماضي[(3)] ويصحّ أن يدلّ على الزمن الحاضر، وهذا يعني أنَّ شرف معية الرسول - ﷺ - تشمل الذين كفلوا الأيتام والذين سيكفلونهم حتى تقوم الساعة، وهذا علامة على تأكيد حالة كفالة اليتيم واستمرارها، فلم تأت الصياغة بالفعل الصريح (كفل) مثلًا الذي يحتمل أن تكون كفالة اليتيم طارئة في زمن محدد ولمرة واحدة. فدلالة التركيب هنا توجه التأويل إلى دوام الأثر النفسي واستمراره. وهذا اليتيم قد يكون قريبًا (المفهوم) بدلالة استخدام العلامة الوصفية (له) (الصورة الأكوستية) التي هي ظرف تصحّ أن تكون حالًا من المضاف إليه؛ لكون المضاف عاملًا في المضاف إليه قبل الإضافة، فهي نظير {إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا}[(4)]، وجاز أن تكون صفة لليتيم؛ لأنَّ المحلّى بأل الجنسية كالنكرة من جهة المعنى لأنَّ تعريفه بها لفظي لا معنوي فهو في حكم علم الجنس[(5)]، وقد يكون أجنبيًّا (المفهوم) (أو لغيره) (الصورة الأكوستية)، وأتى المكوّن (اليتيم) معرّفًا بالمورفيم (أل العلامة الوصفية التي عملت على ضبطه وتعيينه، وتوجيهه إلى منطقة زمكانية معيّنة (العلامة الفردية).

---

=أُصبُع/ إصبَع [مفرد]: جمع أصابع: عضو مستطيل ينشعب من طرف الكفّ أو القدم (...)- أصابع اليد خمسة: الإبهام، السبابة، الوسطى، الخنصر، البنصر- إنَّ القلوب بين أُصبُعين من أصابع الله يقلّبها كيف يشاء [حديث]: يتحكم فيها بسهولة- { يَجْعَلُونَ أَصْابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ} [البقرة: 19]- أشار له بأصبعه: استدعاه- بصمة الأصابع: ما تتركه الأصابع من أثر أو علامة تمكّن من تحقيق هوية شخص، دمغتها- بين أصابعه: في متناول يده، يتحكّم فيه بسهولة (...)- فروج الأصابع: فتحاتها- قصبة الإصبع: أنملتها. أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص.1264.

(1) الموطأ، 948/2، ح.5.

لمالك في هذا إسناد آخر أخرجه مسلم في الزهد من صحيحه من طريق إسحاق بن عيسى قال: "حدثنا مالك عن ثور بن زيد الديلي قال: سمعت أبا الغيث يحدّث عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: كَافِلُ الْيَتِيمِ لَهُ أَوْ لِغَيْرِهِ أَنَا وَهُوَ كَهَاتَيْنِ فِي الْجَنَّةِ وَأَشَارَ مَالِكٌ بِالسَّبَّابَةِ وَالْوُسْطَى". مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، مرجع سابق، 2287/4.

(2) (أنا) وما وقع موقعها من ضمائر ظاهرة أو مستترة تدل على انفعال الإنسان وهو يعبر عن خوالجه، وتتولد عنه الوظيفة الانفعالية. جون كوهن، بناء لغة الشعر، تر. أحمد درويش، القاهرة، مكتبة الزهراء، (د.ت)، ص.180.

(3) عبد الله بن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، علّق عليه وأعرب شواهده الشعرية أحمد طعمه حلبي، بيروت- لبنان، دار المعرفة، ط.1،2001، 66/2.

(4) المرجع نفسه، 267/2.

(5) مصطفى بن محمد الغلاييني، جامع الدروس العربية، صيدا- بيروت، المكتبة العصرية، ط.22، 1993، 149/1.

لقد تم الربط بين الملفوظين (أنا + كافل اليتيم) بمورفيم الواو بوصفه علامة لسانية وصفية نفسية (الدال)؛ لتدلّ على المعية أو المصاحبة (المدلول)؛ للإشارة إلى جنس الجزاء، وجذب لانتباه المخاطب كي يسعد بهذه النعمة المثلى، ثُمَّ التعجيل بأصل المجازاة وهو الوجود بالجنة؛ لتعجيل المسرّة. ولكن هذه المعية مشروطة بالتقوى، ونلاحظ هنا أثر استخدام اسم الشرط (إذا) للدلالة على وجوب تحقق التقوى؛ لأنَّ (إذا) لا تكون غالبًا إلّا في الأمور التي تتحقق وقوعها[1]، وتعدُّ جملة الشرط (اتّقى) علامة تعليلية قائمة على مبدأ المجاورة، وتسمى قرينة لسانية؛ لأنها قائمة على أساس السببية أو قانون العليّة.

أمّا المسند (المحمول) فقد جاء علامة فردية قرينية باسم الإشارة (كهاتين) (المشبه به) المفتتح بحرف التشبيه ليؤكّد، ويوضح منزلة كافل اليتيم مع النبي - ﷺ - في الجنة بالتمثيل والتشبيه؛ لإظهار الصورة الذهنية عنده - ﷺ - الذي لا يرى التعبير عنها كافيًا في تصويرها في صورة أشدّ وضوحًا. فأتت الإشارة لتكون زيادة تفسير للخيال، ونقلًا للصورة من الخيال الذهني إلى الرؤية الحسّية قدر الإمكان، ولزيادة التبيين وإدخال المعاني في ذهن السامع.

لقد أتت العلامة الإشارية مكمّلة ومفسّرة للعلامات اللسانية، فالإشارة بالإصبعين الوسطى والتي تلي الإبهام - (الممثل) بالنظر إلى علاقتها مع ذاتها - هي علامة كيفية أولى دون وجود. فامتداد الوسطى والتي تلي الإبهام مع قبض غيرهما من الأصابع هي علامة أيقونية للموضوع الذي تعيّنه؛ إذ لا يمكنها أن تقوم علائقيًا إلا بالمشابهة والمطابقة. وهي خبرية؛ إذ تشكّل بالنسبة إلى مؤوَّلها علامة إمكان كيفي (Qualitative Possibility)[2] أي أنّه مدرك بوصفه يمثّل هذا النوع أو ذاك من الموضوع الممكن، فالخبر علامة تعطينا معلومة فقط.

فالعلامة في المستوى التأويلي الأول (التأويل المباشر/ الانفعالي) مجرد إحساس غير متحقق، وعلامة متروك مكان خبر موضوعها فارغًا، وهي لا تحتمل الصدق أو الكذب (س الإشارة بالأصبعين). فهي كيفية أيقونية خبرية.

إذا كان الممثل في المستوى الأول مجرد إحساس أوّلي غير موجود، فإنَّه في الثاني أصبح موجودًا بوصفه موضوعًا؛ إذ أصبح شيئًا أو حدثًا مشكِّلًا للعلامة، إنَّه حدث فردي، لا يشير إلى شيء خارج ذاته وليس له معنى في ذاته (علامة فردية) متعيّن في موضوع، أي متأثر به، أو بينهما علاقة علّية، يكون الموضوع علة والممثل معلولًا (علامة قرينية).

وإذا ما وضعنا العلامة الإشارية في سياقها التأويلي الدينامي/ الطاقوي الذي يوفّره لنا الممثل، فإنَّ الإشارة بالوسطى والتي تلي الإبهام تنفتح على تأويلات عديدة بحسب المعاني المتوارية عن

---

(1) مصطفى بن محمد الغلاييني، جامع الدروس العربية، مرجع سابق، 190/2.

(2) Op.Cit, CP 2.250.

الأذهان، التي تأتي من البيئة الثقافية والاجتماعية، مثل النصر، أو المساواة في المكان والدرجة، أو القرب. لكن هذه التأويلات قد تكون صحيحة، وقد تكون خاطئة، ( المساواة، القرب، النصرx الإشارة بالأصبعين)؛ وبهذا تكون العلامة في المستوى الثاني من التأويل فردية قرينية تصديقية.

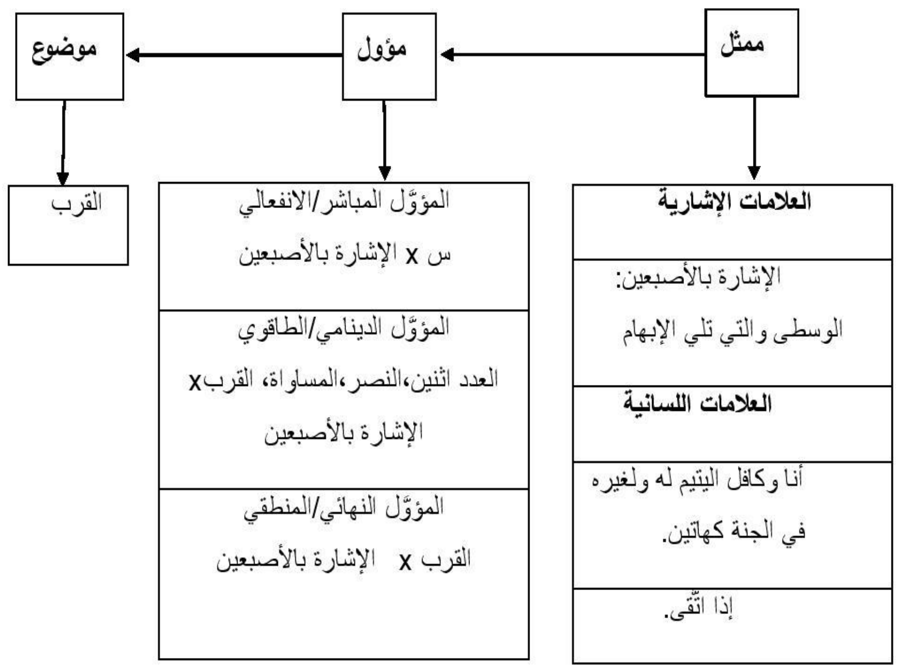
يقوم صدق العلامة التصديقية وكذبها على أساس علاقتها بالتجربة[1]، أي هل الذّهن قادر على إدراك الترابط القائم بين الكيفية وبين الموضوع الفعلي الذي تتحقق فيه؟ فاستنادًا إلى العلامات اللسانية والعلامات غير اللسانية، واستنادًا إلى السياق الثقافي والاجتماعي، وبعد تطور كافٍ للفكر، فإنَّ الواقع الذي ولّدته العلامة هو دلالة القرب (الموضوع). فهذا المؤوَّل هو الحالة العادية، التي عطّلت نشاط السيرورة التأويلية[2]، أي الحالة التي تعودنا أن نحيل بها نمط ممثل ما إلى نمط موضوع ما والتي نكتسبها بالتجربة. فدرجة الرسول - ﷺ - وكافل اليتيم تكون قدر تفاوت ما بين الوسطى والتي تلي الإبهام؛ إذ إنَّ كافل اليتيم مع الرسول - ﷺ - في الجنة وبحضرته، غير أنَّ كل واحد منهما على درجته فيها؛ إذ لا يبلغ درجة الأنبياء غيرهم، ولا يبلغ درجة نبينا أحد من الأنبياء، فيُفهم من القرانة المعية والحضور، ومن تفاوت ما بينهما اختصاص كل منهما بدرجته ومنزلته؛ وبهذا تمَّ الاستقرار على مدلول بعينه (القرب)، وأصبحت العلامة متجسدة في موضوعها، أي في جسم يخصّصها (القربx الإشارة بالأصبعين).

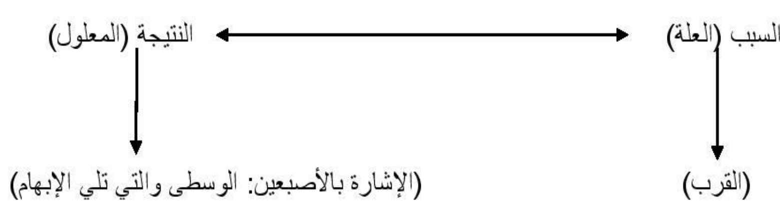
وإذا ما تمَّ النظر إلى العلامة الإشارية - من منظور استعمالها في العرف والتواضع وفي الممارسات السيميائية - اتَّضح شيوع استخدامها للدلالة على التقريب بين شيئين (عرفية). وهي ترمز إلى القرب الروحي الذي يجمع بين الرسول - ﷺ - وبين هذا الإنسان الرحيم، وإلى حبّ النبي- صلى الله عليه وسلم - المكافئ لكافلين الأيتام (رمزية). فالعلامة في هذا المستوى دائمة الصدق (حجية) (القرب x العلامة الإشارية)؛ وبهذا تكون العلامة في المستوى التأويلي الثالث (التأويل النهائي / المنطقي) علامة عرفية رمزية حجية.

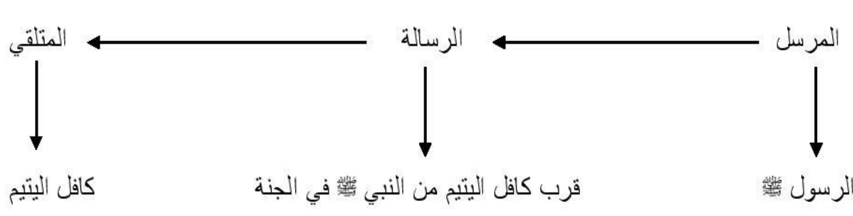
لقد أراد الرسول - ﷺ - من تضافر العلامات اللسانية والعلامة الإشارية التمثيل بمدى اقتراب كافل اليتيم منه في الجنة؛ ليشوّقنا ويحثّنا على كفالته، وأن نتّقي الله فيما يتعلق بحقه؛ لننال شرف القرب منه في الجنة.

---

(1) حامد خليل، المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس، مرجع سابق، ص. 77.
(2) سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، مرجع سابق، ص ص.106-107.


ممثل
مؤول
موضوع
العلامات الإشارية
الإشارة بالأصبعين:
الوسطى والتي تلي الإبهام
العلامات اللسانية
أنا وكافل اليتيم له ولغيره
في الجنة كهاتين.
إذا اتّقى.
المؤوّل المباشر/الانفعالي
س x الإشارة بالأصبعين
المؤوّل الدينامي/الطاقوي
العدد اثنين،النصر،المساواة، القربx
الإشارة بالأصبعين
المؤوّل النهائي/المنطقي
القرب x الإشارة بالأصبعين
القرب


السبب (العلة)
النتيجة (المعلول)
(القرب)
(الإشارة بالأصبعين: الوسطى والتي تلي الإبهام)


المرسل
الرسالة
المتلقي
الرسول ﷺ
قرب كافل اليتيم من النبي ﷺ في الجنة
كافل اليتيم

**3-4- الإشارة بالعين[1]:**

تُستعمل العين البشرية وسيلة لرؤية المظاهر الخارجية، وفي الوقت نفسه، تؤدي وظائف دلالية تداولية؛ فهي تكشف أسرار النفس الداخلية، فتظهر ما فيها من محبة، أو سرور وحبور، أو حقد، أو دهشة، أو استفهام، أو حزن وألم، وغير ذلك من المعاني التي لا يمكن التعبير عنها إلا من خلال العين.

وللعين - في موطأ مالك - علامات متعددة، تُستقى منها دلالات مؤثرة، في عملية التداول بين الأشخاص، فترسل معاني واضحة، متعلقة بالاهتمامات والمقاصد والميول، فتؤثر فيهم إيجابًا أو سلبًا. فكانت هناك العين المتابعة، والملتفتة، والحاسدة، والباكية الخاشعة، والعين المعجبة المندهشة. ويمكننا توضيحها على النحو الآتي:

أ- العين المتابعة: من الدلالات التي تعيّنها العين عامة، وطبيعة النظرة خاصة دلالة متابعة شيء معين نظرًا إلى الإعجاب به. وقد وقع هذا المعنى في الموطأ[2] عندما أُعجِب أبو طلحة الأنصاري بطائر الدبسي، فطفق يتبعه بصره وهو قائم يصلي فلم يدر كم ركعة صلّى.

ب- العين الملتفتة: قد يكون من العين نظر يفيد دلالة الانتباه والحيرة والارتباك، وهذا ما حدث مع أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - عندما كان يصلي بالناس في أثناء تأخر النبي - ﷺ - بسبب ذهابه إلى بني عمرو بن عوف ليصلح بينهم. وفي أثناء الصلاة أتى الرسول - ﷺ - فأصبح المصلون يصفقون، فالتفت أبو بكر ليعرف سبب هذا التصفيق[3]. وما كان من الرسول- ﷺ - إلا أن يستجيب لهذه الالتفاتة بعلامة إشارية جسمية صادرة عن اليد، ففهمها أبو بكر وبقي مكانه، ثم تأخر وفسح المجال للنبي - ﷺ - ليصلي بالناس؛ وبهذا يكون التواصل قد تمَّ باستخدام العلامتين الإشاريتين الصادرتين عن العين وعن اليد في المقام التداولي الديني (الصلاة)، وتكون الوظيفة التي قامت بها العلامتان الإشاريتان وظيفة تعويضية، أي عوضت العلامات اللسانية.

---

(1) ينظر: ملحق (3/1)، ص. 286.

(2) ينظر: حديث عبد الله بن أبي بكر عن مالك: "أَنَّ أَبَا طَلْحَةَ الْأَنْصَارِيَّ كَانَ يُصَلِّي فِي حَائِطِهِ فَطَارَ دُبْسِيٌّ، فَطَفِقَ يَتَرَدَّدُ، يَلْتَمِسُ مَخْرَجًا. فَأَعْجَبَهُ ذَلِكَ. فَجَعَلَ يُتْبِعُهُ بَصَرَهُ سَاعَةً. ثُمَّ رَجَعَ إِلَى صَلَاتِهِ، فَإِذَا هُوَ لَا يَدْرِي كَمْ صَلَّى؟ فَقَالَ: لَقَدْ أَصَابَتْنِي فِي مَالِي هَذَا فِتْنَةٌ، فَجَاءَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ -، فَذَكَرَ لَهُ الَّذِي أَصَابَهُ فِي حَائِطِهِ مِنَ الْفِتْنَةِ وَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هُوَ صَدَقَةٌ لِلَّهِ فَضَعْهُ حَيْثُ شِئْتَ". الموطأ، 98/1، ح.69.

(3) ينظر: حديث سهل بن سعد الساعدي: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - ذَهَبَ إِلَى بَنِي عَمْرِو بْنِ عَوْفٍ لِيُصْلِحَ بَيْنَهُمْ. وَحَانَتِ الصَّلَاةُ. فَجَاءَ الْمُؤَذِّنُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ، فَقَالَ: أَتُصَلِّي لِلنَّاسِ فَأُقِيمَ؟ قَالَ: نَعَمْ. فَصَلَّى أَبُو بَكْرٍ فَجَاءَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم -، وَالنَّاسُ فِي الصَّلَاةِ. فَتَخَلَّصَ حَتَّى وَقَفَ فِي الصَّفِّ. فَصَفَّقَ النَّاسُ. وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ لَا يَلْتَفِتُ فِي صَلَاتِهِ. فَلَمَّا أَكْثَرَ النَّاسُ مِنَ التَّصْفِيقِ، الْتَفَتَ أَبُو بَكْرٍ، فَرَأَى رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - فَأَشَارَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - أَنِ امْكُثْ مَكَانَكَ. فَرَفَعَ أَبُو بَكْرٍ يَدَيْهِ، فَحَمِدَ اللَّهَ عَلَى مَا أَمَرَهُ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - مِنْ ذَلِكَ، ثُمَّ اسْتَأْخَرَ حَتَّى اسْتَوَى فِي الصَّفِّ. وَتَقَدَّمَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - فَصَلَّى، ثُمَّ انْصَرَفَ. فَقَالَ: يَا أَبَا بَكْرٍ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَثْبُتَ إِذْ أَمَرْتُكَ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: مَا كَانَ لِابْنِ أَبِي قُحَافَةَ، أَنْ يُصَلِّيَ بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا لِي رَأَيْتُكُمْ أَكْثَرْتُمْ مِنَ التَّصْفِيحِ؟ مَنْ نَابَهُ شَيْءٌ فِي صَلَاتِهِ فَلْيُسَبِّحْ. فَإِنَّهُ إِذَا سَبَّحَ الْتُفِتَ إِلَيْهِ وَإِنَّمَا التَّصْفِيحُ لِلنِّسَاءِ". المرجع نفسه، 164/1، ح.63.

ومن ذلك حديث أبي جعفر القارئ عن مالك " أَنَّهُ قَالَ: "كُنْتُ أُصَلِّي، وَعَبْدُ اللهِ بْنُ عُمَرَ وَرَائِي، وَلاَ أَشْعُرُ بِهِ. فَالْتَفَتُّ فَغَمَزَنِي"[1]. اتحدت في هذا الحديث علامتان إشاريتان جسميتان: الأولى، تجسدت بإشارة العين عندما التفت أبو جعفر في صلاته ولم يكن يدري أنَّ عبد الله بن عمر وراءه. والثانية، تمثلت في إشارة اليد عندما قام ابن عمر بغمزه في ظهره منكرًا عليه فعله، لكراهة الالتفات في مقام الصلاة، أو لنقض الخشوع، أو نظرًا إلى ترك استقبال القبلة ببعض الجسم. فتركيب العلامتين (العين+ اليد) بيَّن الدلالة على أكمل وجه، وأتمَّ عملية التداول بين ابن عمر وأبي جعفر بأقصر الطرق وأيسرها.

ج- العين الحاسدة[2]: للعين دور مهم في التعبير عن انفعالات النفس الإنسانية[3]، وبالذات انفعال الحاسد تجاه محسوده من أجل إيقاع الضرر فيه، سواء أكان ذلك في وجود المحسود أم في غيابه. ومن أمثلة الحسد ما جاء في حديث الرسول ﷺ: " عَلَامَ يَقْتُلُ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ، أَلَّا بَرَّكْتَ، إِنَّ الْعَيْنَ حَقٌّ، تَوَضَّأْ لَهُ"[4]. نلحظ من هذا الحديث أنَّ عامر بن ربيعة أرسل العلامة الإشارية الصادرة عن العين، وهي النظر المصاحب للانفعال السيء (الحسد) عندما رأى جسم سهل بن حنيف وهو يغتسل، دون أن يدعو له بالبركة، مما أدى إلى إصابته بالضرر والمرض الشديد. وقد يكون سبب هذا الحسد ناتج عن الغيرة، أو عن الحقد، أو غير ذلك من الأسباب الذميمة. فكان لهذه النظرة أثر لا يقل عن أثر استخدام العلامات الإشارية الجسمية الأخرى، من نحو اليد عندما تستخدم في الضرب مثلًا؛ ولهذا شبهها الرسول - صلى الله عليه وسلم - بالقتل.

د- العين الباكية الخاشعة: من العلامات التي تقترن بالعين البكاء، وعلامة العين الباكية لها بواعث مخصوصة ودلالات كثيرة، من نحو الخشوع أو الخوف أو الحزن أو الجزع ...إلخ. ومن العلامات الدالة على ذلك ما جاء في حديث الرسول ﷺ: " سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللَّهُ فِي ظِلِّهِ، يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ: (...)،

---

(1) الموطأ، 164/1، ح.63.

(2) يعد الحسد من نوازع النفس الانفعالية. وهو فرع من فروع الأنانية، يشبه الغيرة من زاوية الشعور بالغيرة وإحساسه، ولكنه يختلف عنها جذريًا في أنَّه موجه لضرر المحسود دون أن يكون هناك شعور واعٍ بأية فائدة تعود على الحاسد. والسلبية في الحاسد ناجمة عن الارتكاز على مركب نقص في عقل الحاسد وشعوره بأنَّ المحسود يتميز عنه تميزًا لا يستطيع تداركه، وقد يكون الشعور مبني على أساس حقيقي، كما قد يكون مبنيًا على وهم أو تقاعس الحاسد عن أن يحاول تدارك النقص فيه. زهير الكرمي، الطبيعة الإنسانية، الأردن، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1995.

(3) Op.Cit, Knapp, Mark L. & Hall, Judith A., Nonverbal communication in Human interaction, P.373.

(4) ينظر: "وَحَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي أُمَامَةَ بْنِ سَهْلِ بْنِ حُنَيْفٍ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَاهُ يَقُولُ: اغْتَسَلَ أَبِي سَهْلُ بْنُ حُنَيْفٍ بِالْخَرَّارِ، فَنَزَعَ جُبَّةً كَانَتْ عَلَيْهِ، وَعَامِرُ بْنُ رَبِيعَةَ يَنْظُرُ، قَالَ: - وَكَانَ سَهْلٌ رَجُلًا أَبْيَضَ حَسَنَ الْجِلْدِ، قَالَ: فَقَالَ لَهُ عَامِرُ بْنُ رَبِيعَةَ: مَا رَأَيْتُ كَالْيَوْمِ، وَلَا جِلْدَ عَذْرَاءَ، قَالَ: فَوُعِكَ سَهْلٌ مَكَانَهُ، وَاشْتَدَّ وَعْكُهُ، فَأُتِيَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - فَأُخْبِرَ أَنَّ سَهْلًا وُعِكَ، وَأَنَّهُ غَيْرُ رَائِحٍ مَعَكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَأَتَاهُ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ -، فَأَخْبَرَهُ سَهْلٌ بِالَّذِي كَانَ مِنْ شَأْنِ عَامِرٍ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: عَلَامَ يَقْتُلُ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ، أَلَّا بَرَّكْتَ، إِنَّ الْعَيْنَ حَقٌّ، تَوَضَّأْ لَهُ". الموطأ، 938/2، ح.1. ومن العلامات الإشارية الصادرة عن العين الدالة على الحسد ما نجده في الحديثين الآتيين: 939/2، ح.3؛ 940/2، ح.3.

وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهَ خَالِيًا فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ"[(1)]. لقد توقفنا عند تحليل هذا الحديث في الفصل الأول من هذا البحث[(2)].

5- العين المعجبة المستحسنة: إنَّ تفتير العينين، وانفتاحهما على وسعهما دلالات واضحة على القبول[(3)] والرضى، والإعجاب والاستحسان. ومن ذلك الحديث الآتي: حَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: كَانَ الْفَضْلُ بْنُ عَبَّاسٍ رَدِيفَ رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ -، فَجَاءَتْهُ امْرَأَةٌ مِنْ خَثْعَمَ تَسْتَفْتِيهِ، فَجَعَلَ الْفَضْلُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا وَتَنْظُرُ إِلَيْهِ، فَجَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - يَصْرِفُ وَجْهَ الْفَضْلِ إِلَى الشِّقِّ الآخَرِ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ فَرِيضَةَ اللَّهِ فِي الْحَجِّ أَدْرَكَتْ أَبِي شَيْخًا كَبِيرًا، لاَ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَثْبُتَ عَلَى الرَّاحِلَةِ، أَفَأَحُجُّ عَنْهُ ؟ قَالَ: " نَعَمْ ". وَذَلِكَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ[(4)].

استجاب الرسول - ﷺ- لمثير إدامة النظر المتبادل بين رديفه الفضل بن عباس والمرأة التي أتت تستفتيه من خثعم، استجابة عضوية حركية عندما قام بصرف وجه الفضل عنها؛ ليعبّر عن رفضه لهذا التصرف، مما أدى إلى أرباك في القناة التواصلية بينهما، وانقطاع عملية التواصل المستندة إلى سنن مشترك بين الطرفين.

إذا ما نظرنا إلى علاقة العلامة مع ذاتها، فإننا نجد بأنَّها مجرد انفعال؛ إذ إنَّ هذا النظر هو أمر جبلّي، طبع عليه البشر، الرجال فيهم ميل للنساء والنساء فيهن ميل للرجال، ولا تقدم لنا إلَّا

---

(1) الموطأ، 953/2، ح.14.

(2) ينظر: ص.14 من هذا البحث.

(3) ينظر: علي بن حزم الأندلسي، طوق الحمامة في الألفة والإلاف، تح. إحسان عباس، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط.2، 1987، ص ص.136-137؛ شارلز داروين، التعبير عن الانفعالات في الإنسان والحيوانات، ترجمة وتقديم مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ص.97.

(4) الموطأ، 359/1، ح.97.

- روى البخاري الحديث في كتاب الحج عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: "كان الفضل رديف رسول الله - ﷺ - فجاءت امرأة من خثعم، وجعل الفضل ينظر إليها وتنظر إليه، فجعل النبي - ﷺ - يصرف وجه الفضل إلى الشق الآخر، فقالت: يا رسول الله إن فريضة الله على عباده في الحج أدركت أبي شيخًا كبيرًا لا يثبت على الراحلة، أفأحج عنه؟ قال: "نعم"، وذلك في حجة الوداع". محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تح. محمد زهير، مرجع سابق، 18/3. ورواه أيضًا في كتاب الاستئذان: حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنْ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي سُلَيْمَانُ بْنُ يَسَارٍ أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: أَرْدَفَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - الْفَضْلَ بْنَ عَبَّاسٍ يَوْمَ النَّحْرِ خَلْفَهُ عَلَى عَجُزِ رَاحِلَتِهِ وَكَانَ الْفَضْلُ رَجُلًا وَضِيئًا فَوَقَفَ النَّبِيُّ - ﷺ - لِلنَّاسِ يُفْتِيهِمْ وَأَقْبَلَتْ امْرَأَةٌ مِنْ خَثْعَمَ وَضِيئَةٌ تَسْتَفْتِي رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - فَطَفِقَ الْفَضْلُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا وَأَعْجَبَهُ حُسْنُهَا فَالْتَفَتَ النَّبِيُّ - ﷺ - وَالْفَضْلُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا فَأَخْلَفَ بِيَدِهِ فَأَخَذَ بِذَقَنِ الْفَضْلِ فَعَدَلَ وَجْهَهُ عَنْ النَّظَرِ إِلَيْهَا فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ فَرِيضَةَ اللَّهِ فِي الْحَجِّ عَلَى عِبَادِهِ أَدْرَكَتْ أَبِي شَيْخًا كَبِيرًا لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَسْتَوِيَ عَلَى الرَّاحِلَةِ فَهَلْ يَقْضِي عَنْهُ أَنْ أَحُجَّ عَنْهُ قَالَ نَعَمْ . المرجع نفسه، 51/8. وكذلك رواه مسلم في صحيحه: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة وإسحاق بن إبراهيم جميعًا عن حاتم قال: أبو بكر حدثنا حاتم بن إسماعيل المدني عن جعفر بن محمد عن أبيه قال:"(...) فَدَفَعَ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَأَرْدَفَ الْفَضْلَ بْنَ عَبَّاسٍ وَكَانَ رَجُلًا حَسَنَ الشَّعْرِ أَبْيَضَ وَسِيمًا فَلَمَّا دَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - مَرَّتْ بِهِ ظُعُنٌ يَجْرِينَ فَطَفِقَ الْفَضْلُ يَنْظُرُ إِلَيْهِنَّ فَوَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَهُ عَلَى وَجْهِ الْفَضْلِ فَحَوَّلَ الْفَضْلُ وَجْهَهُ إِلَى الشِّقِّ الْآخَرِ يَنْظُرُ فَحَوَّلَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - يَدَهُ مِنْ الشِّقِّ الْآخَرِ عَلَى وَجْهِ الْفَضْلِ يَصْرِفُ وَجْهَهُ مِنْ الشِّقِّ الْآخَرِ يَنْظُرُ حَتَّى أَتَى بَطْنَ مُحَسِّرٍ (...)". مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، مرجع سابق، 886/2.

معلومات أولية خاصة بالموضوع، الذي يبدو أنَّه مماثل لها في بعض خصائصها، فهي أولى غير موجودة، وممثل متروك مكان موضوعه فارغًا لا معنى له في مفرده (س إدامة النظر)، ليست صادقة أو كاذبة. فهي كيفية أيقونية خبرية.

إنَّ العلامة الإشارية ( إدامة النظر) هي ممثل ينتظر الارتباط بموضوع يعيّنه، يكون بينهما ارتباط واقعي؛. فإدامة النظر تشير إلى موضوعها نتيجة وجود ترابط دينامي بينها وبينه من جهة، وبين حواس الرسول - ﷺ - (المؤوِّل) من جهة أخرى. فمدة النظر كانت طويلة ولمرات عديدة بدليل جملة (ينظر) التي أتت على لسان الرواة التي تفيد استمرار الفعل ؛ فالعلامة هي التي وجّهت انتباه الرسول - ﷺ - إلى موضوعها.

وإذا ما وضعنا العلامة (إدامة النظر) في سياقها التأويلي الدينامي، فإنَّنا نجد أنَّها تنفتح على تأويلات دينامية كثيرة، من نحو الإعجاب، الدهشة، الارتباك، الاستهزاء، وغيرها. فالعلامة في (الثانيانية) هي فردية قرينية تصديقية.

يأتي السياق هنا ضابطًا يتوقف عنده جموح التأويلات اللانهائية للعلامة، بحسب قول بورس[1]، فهذا المؤوَّل ينحدّ دوره بالضوابط السياقية والعرف والتواضع، الذي يتغيّب لصالح المؤوّل النهائي المنطقي الذي يجعلها تستقر على دلالة معينة.

لقد قام الرسول - ﷺ - بتأويل هذه العلامة تأويلًا نهائيًا، وهو أنَّ النظر كان بدافع الإعجاب؛ لأنَّ الفضل كان وسيمًا، والمرأة مع الرجال كالرجل مع النساء، والنساء تسلب عقول الرجال، والمرأة كذلك يتعلق قلبها بالجميل أكثر، فهي تنظر إليه وينظر إليها، فصرف وجه الفضل؛ لأنّه خشي الفتنة عليهما وخاف دخول الشيطان بينهما[2]؛ إذ أنكره عليهما؛ لأنَّ الأمر الرباني جاء للرجال والنساء على حد سواء بِغَضّ النظر،{قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ }[3]، {وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ}[1].

---

(1) عيد بليغ، سيميائية الكناية وحتمية الضابط السياقي للسيرورة التأويلية، قراءة في الكناية القرآنية، ضمن كتاب (التداوليات وتحليل الخطاب)، عمَّان، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2014، ص.113.

(2) قال القرطبي: "هذا النظر هو بمقتضى الطباع فإنها [أي المرأة التي من خثعم] مجبولة على النظر إلى الصورة الحسنة ولذا قال في بعض طرق الحديث وكان الفضل أبيض وسيمًا. (فجعل رسول الله - ﷺ - يصرف وجه الفضل إلى الشق الآخر) الذي ليس فيه المرأة منعًا له عن مقتضى الطبع وردًا إلى مقتضى الشرع. وقال ابن عبد البر وتبعه عياض فيه ما يلزم الأئمة من تغيير ما يخشى فتنته ومنعه ما ينكر في الدين.وقال النووي فيه حرمة النظر إلى الأجنبية وتغيير المنكر باليد لمن قدر عليه. قال الأبي الأظهر أنَّ صرفه وجه الفضل ليس للوقوع في المحرّم كما يعطيه كلام عياض والنووي وإنّما هو لخوف الوقوع كما يعطيه كلام القرطبي انتهى. وقال الولي العراقي إن أراد النووي تحريم النظر عند خوف الفتنة فهو محل وفاق من العلماء وإن أراد الأعم من خوفها وأمنه ففي حالة أمنها خلاف مشهور للعلماء وهما وجهان ولا يصح الاستدلال بالحديث على التحريم في هذه الحالة لأن الأمر محتمل لكل منهما". محمد بن عبد الباقي الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، تح. طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2003، 436/2.

(3) سورة النور، 30.

فقام الرسول - ﷺ - بتغيير هذا التصرف بيده بصرف وجه الفضل لأنه به يتم الإنكار؛ إذ أصبح النظر إلى النساء الأجنبيات عند خوف الفتنة بالعرف الديني منكرًا، ورمزًا للفتنة؛ وبهذا تكون العلامة في (الثالثانية) دائمة الصدق، فهي عرفية رمزية حجية.

تقدم أسلوب النداء ملفوظ المرأة عندما استفتت الرسول؛ إذ جاء المنادى بلفظ (رسول الله) لتعظيم المدعو وتشريفه والتنويه بمحله وبفضله، وفيه أيضًا دلالة على أفضليته على جميع الرسل، ثُمَّ أكّدت بالعلامة اللسانية (أنَّ وضمير المتكلم) لتبيِّن أنَّ أباها عجوز لا يستطيع الحج، فكلمة (شيخ) علامة تنفتح على تأويلات دينامية متعددة، من نحو واسع العلم، وكبير السن، وكثير المال، التفخيم؛ لذلك استدركت وأتت بكلمة (كبير) كمرادف لكلمة شيخ لتوصل المعنى الحقيقي لهذه الكلمة وتزيل اللبس. ثُمَّ أتت العلامة اللسانية المتمثلة بالاستفهام (أفحجّ عنه؟) ولم تقل (أفجعل حجي له؟)؛ لتدلَّ على أنّها ملتبسة بحجة أخرى، وتريد أن تحج عنه في مرات لاحقة. فقال ﷺ: (نعم)، وهذا جواب يغني عن إعادة السؤال، أي أنَّه يغني عن قول: نعم حُجّي.

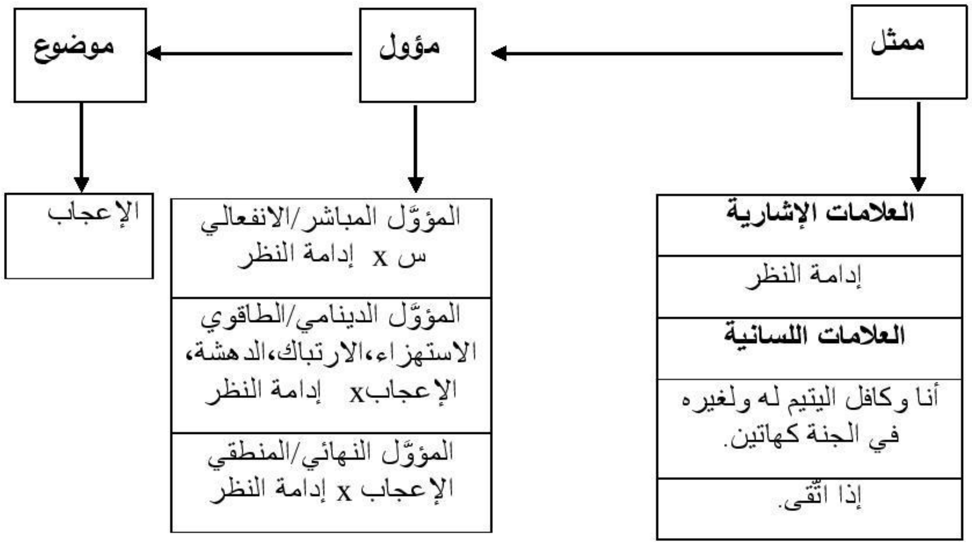
إنَّنا نلاحظ أنَّ الحدث الكلامي لملفوظ المرأة قد اشتمل على فعل القول المتمثّل في ملفوظها (أفحجّ عنه؟)، والفعل المتضمن في القول (الإنجازي) المتمثل بموافقته - ﷺ - لها على طلبها (نعم)، والفعل الناتج عن القول (التأثيري)، أي الأثر الذي يحدثه في السامع وهو برّ الوالدين وتقديم كل ما يناسبهم ويسعدهم في الدنيا والآخرة.

شكّل هذا الملفوظ علامة لسانية شمولية اشتملت على الدال والمدلول (علامة عرفية)، التي تكوّنت من الصورة الأكوستية (سؤال المرأة)، والمفهوم (إجابة النبي ﷺ).

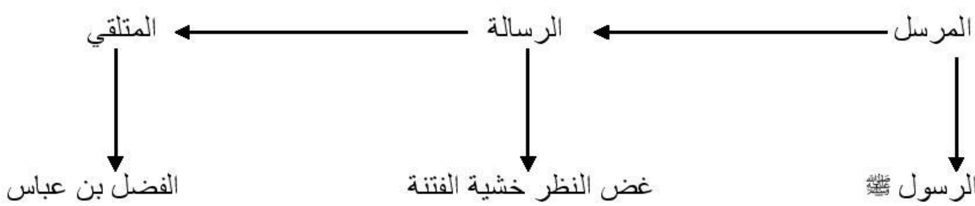
أراد الرسول - ﷺ - من هذا التواصل إرسال رسائل أخلاقية ودينية، مثل: غض النظر خشية القتنة، ووجوب إزالة المنكر باليد مع القدرة، وجواز حج المرأة عن الرجل، وبر الوالدين، وجواز الإرداف على الدابة بشرط ألّا يشق هذا عليها، والتواضع؛ إذ وجه ﷺ رسالة بفعله وليس بقوله عندما حجّ على جمل رثّ غير مزخرف، وأردف مولى من الموالي وهو أسامة بن زيد من عرفة إلى المزدلفة، وأردف الفضل بن عباس من المزدلفة إلى منى يوم العيد، وهو من أصغر آل البيت.

---

(1) سورة النور، 31.


ممثل
مؤول
موضوع
العلامات الإشارية
إدامة النظر
العلامات اللسانية
أنا وكافل اليتيم له ولغيره في الجنة كهاتين.
إذا اتّقى.
المؤوَّل المباشر/الانفعالي
س x إدامة النظر
المؤوَّل الدينامي/الطاقوي
الاستهزاء،الارتباك،الدهشة، الإعجابx إدامة النظر
المؤوَّل النهائي/المنطقي
الإعجاب x إدامة النظر
الإعجاب


السبب (العلة)
النتيجة (المعلول)
(الإعجاب)
(غض النظر خشية الفتنة)
(إدامة النظر)
(صرف وجه الفضل)


المرسل
الرسالة
المتلقي
الرسول ﷺ
غض النظر خشية الفتنة
الفضل بن عباس

**4-4- الإشارة بالرأس[1]:**

تعدّ العلامات الإشارية الصادرة عن الرأس من أكثر العلامات شيوعًا في جسم الإنسان، كون الرأس حاملًا للدماغ، وجامعًا للحواس الخمس، وهي علامات دالّة، عن بعض المعاني مع التنبيه على وجود اختلافات ثقافية بين المجتمعات حول استخدام الرأس، كونه وسيلة للتعبير الرمزي[2] . ومن هذه الحركات والدلالات التي تدل عليها: التأمل والكبرياء عندما يرفع الإنسان رأسه إلى أعلى، أو الخجل أو الخوف أو الخضوع والاستسلام عندما ينكسه، أو الدعوة إلى الفتنة أو الغواية أو الملاطفة عندما يحنيه جانبًا[3]، أو الرفض أو الإجابة بدلالة (لا) عندما يحركه يمينًا ويسارًا، أو القبول أو الإجابة بدلالة (نعم) عند تحريكه إلى أسفل ...إلخ.

وللإشارات الصادرة عن الرأس حضور في موطأ مالك، وهي علامات ظاهرة في الدلالة والتداول، وقد تجلت في هيئات متباينة، على النحو الآتي:

أ- الرأس الراكع الساجد إيماءً: الإيماءة في أثناء الصلاة من العلامات الدالة على الركوع والسجود؛ لأسباب مانعة، منها: السفر، فقد كان أنس بن مالك يصلي إيماء من غير أن يضع وجهه على شيء، وهو راكب على حماره في أثناء سفره، وهو متوجه إلى غير القبلة[4]. والمرض؛ إذ كان عبد الله بن عمر يقول: "إذا لم يستطع المريض السجود أومأ برأسه إيماء"[5]. فتقرير العلامة الإشارية (إيماءة الرأس) هو إيحاء بالركوع والسجود.

ب- الرأس النائم عن الصلاة: يشير الحديث النبوي[6] إلى أنَّ الشيطان يعقد على مؤخرة رأس النائم ثلاث عقد، ثم يضرب عليها؛ ليصده عن القيام للصلاة، بإنزال النعاس عليه، فيستيقظ بعدها خبيث النفس كسلان، فإن هو استيقظ وذكر الله وتوضأ وصلى ركعتين، انحلت تلك العقد بإذن الله، وهذه علامة إشارية دالة إلى أن مركز التحكم باليقظة والنوم موجود في مؤخرة الرأس (مؤخرة الدماغ). وهذا دليل واضح على أنَّ النبي - ﷺ - كان مؤيدًا من الله بالوحي وأنَّه نبي مرسل من عند الله تعالى.

---

(1) ينظر: ملحق (4/1)، ص. 288.

(2) برنت روبن، الاتصال والسلوك الإنساني، مرجع سابق، ص.200.

(3) نتالي باكو، لغة الحركات، مرجع سابق، ص ص.60-61.

(4) ينظر: "وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، قَالَ: رَأَيْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ فِي السَّفَرِ وَهُوَ يُصَلِّي عَلَى حِمَارٍ، وَهُوَ مُتَوَجِّهٌ إِلَى غَيْرِ الْقِبْلَةِ، يَرْكَعُ وَيَسْجُدُ، إِيمَاءً مِنْ غَيْرِ أَنْ يَضَعَ وَجْهَهُ عَلَى شَيْءٍ". الموطأ، 151/1، ح.26.

(5) ينظر: "وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ، أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ يَقُولُ: إِذَا لَمْ يَسْتَطِعِ الْمَرِيضُ السُّجُودَ، أَوْمَأَ بِرَأْسِهِ إِيمَاءً، وَلَمْ يَرْفَعْ إِلَى جَبْهَتِهِ شَيْئًا". المرجع نفسه، 168/1، ح.74. ومن دلالات الإيماء في الركوع والسجود في حالة المرض أيضًا: الرعاف، المرجع نفسه، 40/1، ح.52.

(6) ينظر: "وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - قَالَ: يَعْقِدُ الشَّيْطَانُ عَلَى قَافِيَةِ رَأْسِ أَحَدِكُمْ، إِذَا هُوَ نَامَ، ثَلَاثَ عُقَدٍ. يَضْرِبُ مَكَانَ كُلِّ عُقْدَةٍ، عَلَيْكَ لَيْلٌ طَوِيلٌ، فَارْقُدْ. فَإِنِ اسْتَيْقَظَ، فَذَكَرَ اللَّهَ، انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ. فَإِنْ تَوَضَّأَ، انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ. فَإِنْ صَلَّى انْحَلَّتْ عُقَدُهُ. فَأَصْبَحَ نَشِيطًا، طَيِّبَ النَّفْسِ. وَإِلَّا، أَصْبَحَ خَبِيثَ النَّفْسِ كَسْلَانَ". المرجع نفسه، 176/1، ح.95.

ج- الرأس الخافض الرافع في الصلاة: قد يكون للرأس علامة إشارية تومئ في سياقها إلى دلالة الاستعجال وعدم الانضباط في أثناء صلاة الجماعة، وذلك بخفض المأموم رأسه ورفعه قبل الإمام؛ إذ شكلت هذه العلامة استعارة تمثلت في تشبيه الرسول - ﷺ - ذلك بالذي تكون ناصيته بيد شيطان؛ فيكون منقادًا ومطيعًا له[1].

د- الرأس الثائر: من آداب الإسلام وشرائعه التطيّب وحسن الزيّ والتنظّف وترجّل الشّعر؛ لأنَّ الإسلام دين نظافة وجمال. ولكن ما حدث مع الأعرابي الذي أتى إلى مسجد رسول الله - ﷺ - يسأل عن الإسلام عَكْسُ ذلك؛ إذ دخل المسجد ثائر الرأس قبيح المنظر، مما كان من النبي - ﷺ - إلا أن يأمره بالخروج من المسجد؛ ليصلح شعره. من اللافت للنظر أنَّ كل هذا التواصل حدث عبر العلامات الإشارية الجسمية (الرأس، والعين، واليد)؛ إذ استجاب النبي - ﷺ - لمنظر رأس الأعرابي القبيح عند دخوله المسجد بالعلامة الإشارية الصادرة عن يده التي فهم الأعرابي مرادها، فخرج من المسجد وأصلح شعره وعاد مرة ثانية. ثم أكدَّ النبي- ﷺ - هذه العلامات الإشارية بالعلامتين اللسانيتين الاستفهامية التي أفادت تقرير التزيّن، والاستعارية التي أفادت تصوير قبح المنظر بقوله: "أَلَيْسَ هَذَا خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدُكُمْ ثَائِرَ الرَّأْسِ كَأَنَّهُ شَيْطَانٌ"[2].

هـ- الرأس المتدلي: ومن ذلك رأس سهل بن حنيف الذي لم يستطع رفعه بسبب الوعك والصرع الذي أصابه جراء الحسد[3].

و- الرأس القائل (نعم): لمّا تعذّر الكلام في مقام تواصلي ديني في أثناء الصلاة، كانت العلامة الإشارية الصادرة عن الرأس من قبل السيدة عائشة زوج النبي - ﷺ - ردًا على سؤال أختها أسماء بديلاً عنه ومؤدية للغرض ومحققة للتواصل على أكمل وجه. وهذا ما سنوضحه في الحديث الشريف الآتي ذكره:

حَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ الْمُنْذِرِ، عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ، أَنَّهَا قَالَتْ: أَتَيْتُ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ - ﷺ - حِينَ خَسَفَتِ الشَّمْسُ، فَإِذَا النَّاسُ قِيَامٌ يُصَلُّون، وَإِذَا هِيَ قَائِمَةٌ تُصَلِّي، فَقُلْتُ: مَا لِلنَّاسِ؟ فَأَشَارَتْ بِيَدِهَا نَحْوَ السَّمَاءِ وَقَالَتْ: سُبْحَانَ اللهِ، فَقُلْتُ: آيَةٌ؟ فَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا أَنْ نَعَمْ، قَالَتْ: فَقُمْتُ حَتَّى تَجَلاَّنِي الْغَشْيُ، وَجَعَلْتُ أَصُبُّ فَوْقَ رَأْسِي الْمَاءَ، فَحَمِدَ اللَّهَ رَسُولُ اللَّهِ

---

(1) ينظر: "حَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ عَلْقَمَةَ، عَنْ مَلِيحِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ السَّعْدِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّهُ قَالَ: الَّذِي يَرْفَعُ رَأْسَهُ وَيَخْفِضُهُ قَبْلَ الإِمَامِ، فَإِنَّمَا نَاصِيَتُهُ بِيَدِ شَيْطَانٍ". الموطأ، 92/1، ح.57.

(2) ينظر: "وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، أَنَّ عَطَاءَ بْنَ يَسَارٍ، أَخْبَرَهُ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - فِي الْمَسْجِدِ، فَدَخَلَ رَجُلٌ ثَائِرَ الرَّأْسِ وَاللِّحْيَةِ، فَأَشَارَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - بِيَدِهِ أَنِ اخْرُجْ - كَأَنَّهُ يَعْنِي إِصْلاَحَ شَعَرِ رَأْسِهِ وَلِحْيَتِهِ - فَفَعَلَ الرَّجُلُ، ثُمَّ رَجَعَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَلَيْسَ هَذَا خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدُكُمْ ثَائِرَ الرَّأْسِ كَأَنَّهُ شَيْطَانٌ. المرجع نفسه، 949/2، ح.7.

(3) ينظر: المرجع نفسه، 939/1، ح.2. لقد تم تناول هذا الحديث في موضع العلامات الإشارية الصادرة عن العين (العين الحاسدة، ص.93).

- ﷺ - وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: " مَا مِنْ شَيْءٍ كُنْتُ لَمْ أَرَهُ إِلاَّ قَدْ رَأَيْتُهُ فِي مَقَامِي هَذَا، حَتَّى الْجَنَّةُ وَالنَّارُ، وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّكُمْ تُفْتَنُونَ فِي الْقُبُورِ مِثْلَ، أَوْ قَرِيبًا، مِنْ فِتْنَةِ الدَّجَّالِ - لاَ أَدْرِي أَيَّتَهُمَا قَالَتْ أَسْمَاءُ - يُؤْتَى أَحَدُكُمْ فَيُقَالُ لَهُ: مَا عِلْمُكَ بِهَذَا الرَّجُل، فَأَمَّا الْمُؤْمِنُ، أَوِ الْمُوقِنُ - لاَ أَدْرِي أَيَّ ذَلِكَ قَالَتْ أَسْمَاءُ - فَيَقُولُ: هُوَ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، جَاءَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى، فَأَجَبْنَا وَآمَنَّا وَاتَّبَعْنَا، فَيُقَالُ لَهُ: نَمْ صَالِحًا، قَدْ عَلِمْنَا إِنْ كُنْتَ لَمُؤْمِنًا، وَأَمَّا الْمُنَافِقُ، أَوِ الْمُرْتَابُ - لاَ أَدْرِي أَيَّتَهُمَا قَالَتْ أَسْمَاءُ - فَيَقُولُ: لاَ أَدْرِي سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ شَيْئًا فَقُلْتُهُ "[1].

أرسلت أسماء بنت أبي بكر رسالة إلى عائشة زوج النبي - ﷺ - وهي في مقام تواصلي ديني (الصلاة) من خلال العلامة اللسانية، المتمثلة في أسلوب الاستفهام (ما للناس؟) الذي يدلّ على استغرابها، التي ربطت فيه السياق المقامي (الصلاة) بالسياق الزماني (هذا الوقت ليس وقت من أوقات الصلوات المفروضة)، الأمر الذي جعلها لا تنتظر عائشة حتى تنتهي من صلاتها كي تسألها. لقد استجابت عائشة - رضي الله عنها - بدورها للمثير الصادر عن أسماء بوساطة نمط من السلوك (العلامة الإشارية) (الإشارة باليد إلى السماء) و(العلامة اللسانية) (سبحان الله) (الممثل). إنَّ إجابة عائشة بالإشارة باليد، واللسانية (سبحان الله) دليل على استجازتها سؤال المصلي، ومخاطبته بالأمر اليسير، وأنَّه مباح له الجواب بالإشارة بحسب ما صنعت عائشة، أو التسبيح. وهذا يدل أيضًا على أنَّ حكم النساء كان عندهم كحكم الرجال في التسبيح دون التصفيق.

يُنظر إلى هذه العلامة في علاقتها مع ذاتها على أنَّها كيفية بوصفها تشكِّل العلامة، وأيقونية في علاقة موضوعها معها؛ نظرًا إلى التشابه الحاصل بينهما، وخبرية لأنَّها علامة بسيطة أو معوَّضة، ليست صادقة أو كاذبة[2]؛ لذا فهي كيفية أيقونية خبرية.

في المستوى الثاني من التأويل، أصبحت العلامتان الإشارية واللسانية في علاقتهما مع موضوعهما موجودتين (فردية)، وتربطهما علاقة المجاورة (قرينية)، وأصبحت قابلة لأن ينظر فيها، كونها علامة قابلة لأن تثبت أو تُنفى (تصديقية)؛ لذا يمكن لذهن أسماء أن تؤوِّلها تأويلًا ديناميًّا، مثل: طاعة الله تعالى، أو كسوف الشمس، أو أمر من الله، أو استعداد لأمر ما. فالعلامة في هذا المستوى فردية قرينية تصديقية.

لقد حدثت هذه التأويلات الدينامية في ذهن المتلقي (أسماء) في لحظات قصيرة وتنامت الأمر الذي جعلها تتأكَّد من المؤوَّل النهائي الذي تحتفظ فيه في ذهنها حينما قالت: "آية؟". عندئذ أدركت التأويل النهائي للعلامة الإشارية واللسانية ( كسوف الشمس)، مما أدى بها إلى القيام للصلاة؛ إذ إنَّ

(1) الموطأ، 188/1، ح.4.
(2) حنون مبارك، دروس في السيميائيات، مرجع سابق، ص.57.

الإشارة إلى السماء لا تعني السماء المعروفة، إنَّما هناك شيء حدث جعل الناس ومن ضمنهم عائشة يصلّون، وبحكم العرف والممارسات الدينية والثقافية، فإنَّ الكسوف والخسوف آيتان، والواجب علينا القيام بالصلاة والتوجه بالدعاء إلى الله تعالى كي يحفظنا؛ ولذا أصبحت العلامة في المستوى التأويلي الثالث ـ دائمة الصدق ـ عرفية رمزية حجية.

إنَّ العلامة اللسانية الوصفية النفسية الأخرى التي أرسلتها أسماء مرة ثانية إلى عائشة (آية) (الصورة الأكوستية)، ومدلولها (كسوف الشمس) (المفهوم) خبر لمبتدأ مضمر، أي هذه آية، ويجوز النصب على معنى أرى آية، ولكن بحكم إجابة عائشة، فهي تحتمل أن تكون استفهامية، أي هل هذه آية؟ وذلك عن طريق تنغيم الكلمة، برفع الصوت بنطقها، مما أدى إلى اختلاف مقتضى الحال، وتغيير معنى الجملة من الاستفهام إلى التأكيد.

ولَّدت استجابة عائشة  لرسالة أسماء علامة إشارية جديدة بوصفها ممثلًا (الإشارة بالرأس إلى أسفل) وجاءت هذه العلامة بالملفوظ (فأشارت برأسها)، وبعدها أتت العلامة اللسانية (أن نعم)؛ لأنَّ إشارتها برأسها بمنزلة قولها: نعم.

وإذا ما وضعنا العلامة الإشارية في سيرورتها التأويلية، فالإشارة بالرأس بمعزل عن سياقها غير موجودة، ما زالت مجرد إحساس أو انفعال، ويمكن اعتبارها أيقونة لشيء معين ما دامت تتشابه مع هذا الشيء، وما دامت تستخدم علامة له، وهي علامة إمكان كيفية بالنسبة إلى مؤوَّلها، أي أنَّها مدركة بوصفها تمثِّل هذا النوع أو ذاك من الموضوع الممكن، وهي علامة ليست كاملة؛ لذا فهي على مستوى التأويل المباشر/ الانفعالي كيفية أيقونية خبرية.

أمَّا على المستوى التأويلي الدينامي/ الطاقوي، فإنَّ العلامة أصبحت موجودة، وترتبط بحسب علاقة المجاورة ترابطًا ديناميًّا مع موضوعها من جهة، ومع مؤوَّلها(1) من جهة أخرى، وهي أصبحت علامة تصديقية مكتملة يمكن اختبار صدقها أو كذبها، ويمكن تأويلها بمجموعة من التأويلات الدينامية، كدلالة (نعم)، أو دلالة (لا) لأنَّ الإشارة بالرأس إلى أسفل تختلف من ثقافة إلى أخرى، فهي تعني الموافقة والقبول في مجتمع ما، وتعني كذلك الرفض في مجتمع آخر كما ذكرنا ذلك سالفًا؛ وبهذا تكون العلامة في الثانيانية فردية قرينية تصديقية.

وفي المستوى التأويلي الثالث النهائي/ المنطقي، يمكن القول إنَّ الإشارة بالرأس إلى أسفل هي إشارة محدد مفهومها ضمن الممارسات الاجتماعية والثقافية العربية، فأسماء بحكم التجربة،  استطاعت

(1) إنَّ غياب العنصر الثالث "المؤوَّل" وفق تصور بورس داخل سيرورة إنتاج العلامة معناه الاقتصار على تجربة غفل لا تعرف الفكر ولا تعرف الماضي ولا المستقبل، إنَّها مثيرات لحظية تنتهي بانتهاء اللحظة التي أنتجتها. أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، مرجع سابق، هامش رقم 4 في تعليقات المترجم، ص139.

أن تصل إلى تأويل نهائي لموضوع العلامة؛ لذا أصبحت هذه الإشارة رمزًا، وعلامة معوّضة للعلامة اللسانية (نعم). فالعلامة في الثالثانية أضحت علامة كاملة دائمة الصدق، ممثل يحيل على موضوع عبر مؤوّل[1]. فهي عرفية رمزية حجية.

استجابت أسماء لرسالة عائشة، فقامت في الصلاة حتى تجلّاها الغَشْي، أي أنَّها قامت حتى غشي عليها أو كاد أن يغشى عليها من طول القيام. فالغشي (الإغماء) علامة تدلّ على طول القيام في صلاة الكسوف. فجعلت تصبّ الماء على رأسها.

إنَّ العلامة الإشارية (فجعلت أصبُّ فوق رأسي الماء) تحتمل تأويلات مباشرة وديناميةً ونهائية. فهذه علامة كيفية ليس لها معنى في ذاتها، فهي انفعال، فصبُّ الماء على الرأس هو علامة أيقونية للموضوع الذي تشبهه، وهي قضية متروك مكان خبرها فارغًا (س صب الماء فوق الرأس)، ولا يمكن تأويلها إلا على المستوى الأول (التأويل المباشر)، أي معنى العلامة المباشر، وهو أنَّ أسماء قامت بوضع الماء على رأسها؛ لذا فهي كيفية أيقونية خبرية.

وإذا ما وضعنا العلامة في سياقها التأويلي الدينامي، فإننا نجد أنَّ العلامة يمكن لنا أن نؤوّلها بمجموعة من التأويلات الدينامية، من نحو غسل شعرها، أو إزالة شيء ما قد علق برأسها، أو بسبب اشتداد الحرارة، أو للاستيقاظ، فهذه التأويلات تكون في ذهن المتلقي للعلامة، ولكنه يبدأ بإسقاطها من ذهنه واحدة تلو الأخرى حتى يستقر على تأويل نهائي واحد. فالعلامة في هذا المستوى فردية قرينية تصديقية.

إنَّ أسماء هي نفسها التي قامت بصبّ الماء على رأسها، ذلك أنَّ توليها الصبّ يدلّ على أنّ حواسها كانت مدركة، وذلك لا ينقض الوضوء، فأسماء عندما شعرت بأنه سوف يُغمى عليها قامت بهذه العملية، فالعلاقة بين العلامة (الممثل) (صبّ الماء على الرأس) وبين موضوعها (الغشي) علاقة علّية، أصبح فيها (صبّ الماء على الرأس) معلولًا و(الغشي) علة، أي علاقة سبب بنتيجة. وبحكم التجربة والعرف والممارسات الاجتماعية والثقافية أصبحت العلامة الإشارية رمزًا للاستيقاظ من الغشي، وإزالة الحرّ من رأسها الذي كان سببه طول الإقامة في الصلاة في وقت شديد الحرارة؛ وبهذا تكون العلامة عرفية رمزية حجية.

أمّا قولها: " فَحَمِدَ اللَّهَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - وَأَثْنَى عَلَيْهِ"، فهو علامة لسانية؛ إذ عطف الثناء على الحمد. فهذا عطف عام على خاص، ومفهومها يدلّ على أنَّ الرسول - ﷺ - كان يستفتح كلامه بالحمد والثناء على الله.

(1) Op.Cit, CP 2.242.

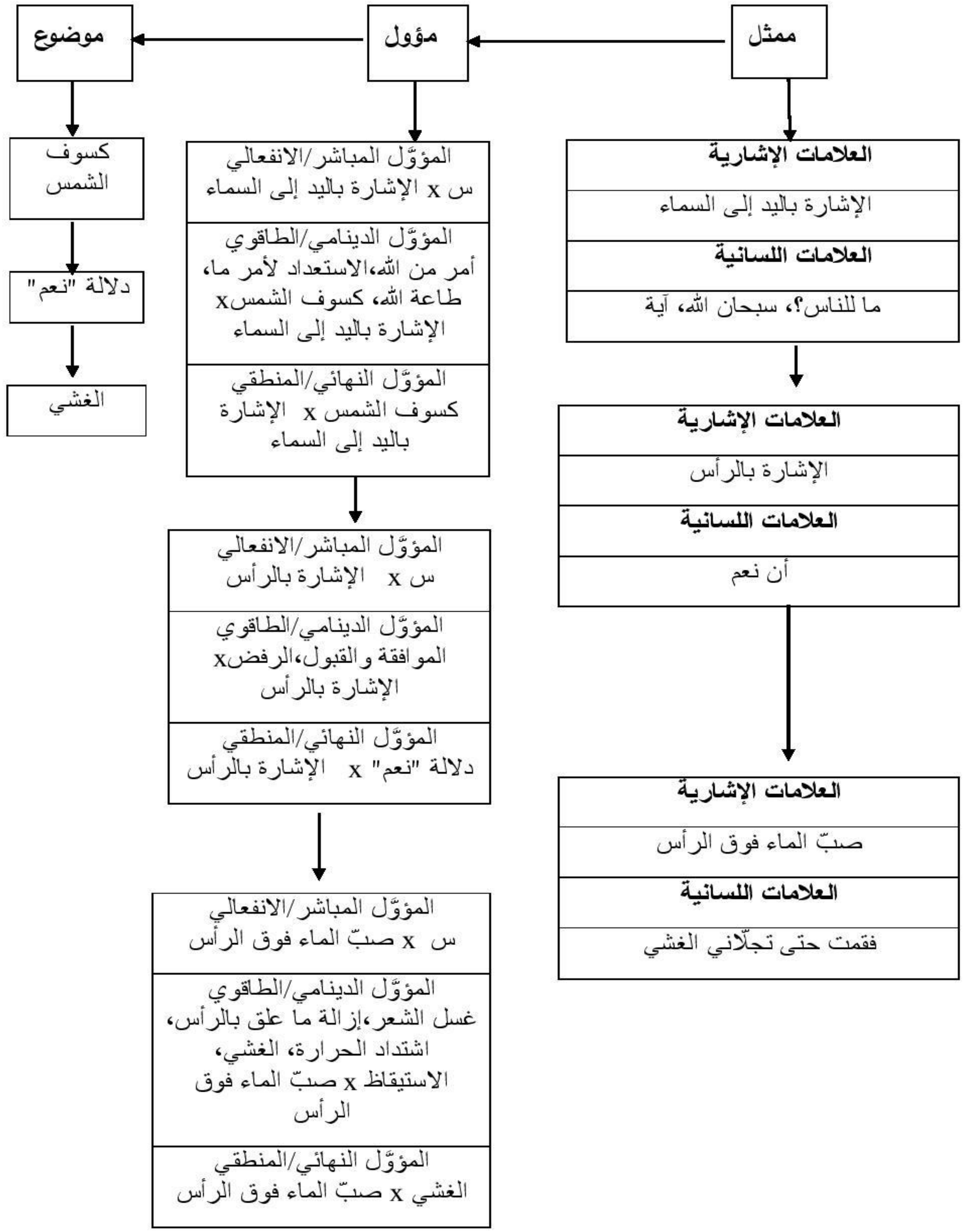
وقوله ﷺ: " مَا مِنْ شَيْءٍ كُنْتُ لَمْ أَرَهُ إِلاَّ قَدْ رَأَيْتُهُ فِي مَقَامِي هَذَا، حَتَّى الْجَنَّةُ وَالنَّارُ"[1] علامة لسانية تأكيدية أُكّدت بأسلوب الحصر، ليدلَّ على أنَّ الجنة والنار غاية مصير كل إنسان، وفي ذلك وعظ للناس وإرشاد. أمّا المعيّن اسم الإشارة (هذا)، فهو مؤشّر سياقي أحال على مقام زمكاني معيّن، والمراد هنا (في الأرض) بدليل قوله في مقامي أو باختلاف الرؤية.

وقوله ﷺ: " وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّكُمْ تُفْتَنُونَ فِي الْقُبُورِ مِثْلَ، أَوْ قَرِيبًا، مِنْ فِتْنَةِ الدَّجَّالِ" علامة مؤكدة بـ (اللام الموطئة للقسم ولقد وأنَّ)؛ لتدلّ على أنَّ هناك اختبارًا صعبًا، يظهر العمل، ويعلن المآل، إمّا إلى جنة وإمّا إلى نار، وشبّهها بفتنة الدجال لصعوبتها وعظم المحنة فيها وقلة الثبات معها[2].

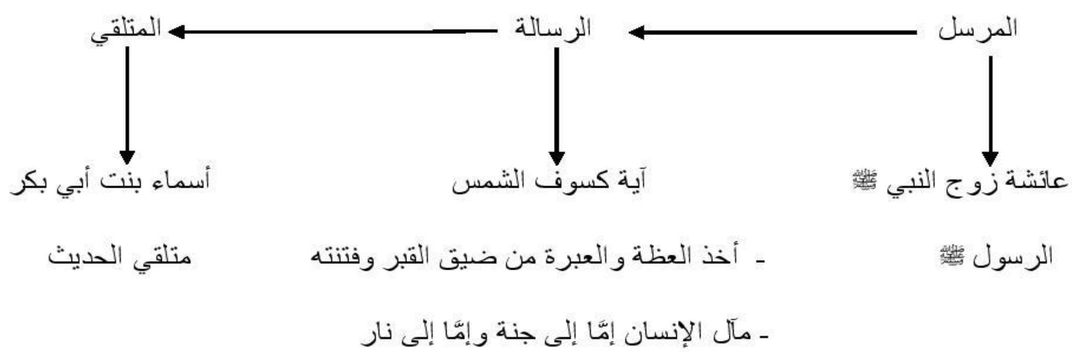
بثَّ النبي - ﷺ - رسالة - من خلال تضافر العلامات اللسانية وغير اللسانية - تضمّنت مجموعة من القيم والتشريعات الدينية، في هذا الحديث، مثل: جواز سؤال المصلي في أثناء الصلاة، وجواز إجابته بالعلامات الإشارية، أو العلامة اللسانية (سبحان الله)؛ وكسوف الشمس وخسوف القمر آيتان من آيات الله، سُنَّ لنا عند حدوثهما الصلاة والدعاء والابتهال إلى الله كي يحفظنا. أنهى هذا الحدث بسلام، لأنَّ ذلك عارض فلكي غير طبيعي، قد لا ينتهي بسلام؛ لأخذ العبرة والعظة من خلال تذكّر ضيق القبر وفتنته "وكفى بالموت واعظًا"، وأنَّ هناك جنة ونارًا حامية وقودها الناس والحجارة.

(1) الجنة: مبتدأ خبرها محذوف تقديره "مرئية"، والنار عطف عليه على اعتبار أنّ (حتى) ابتدائية، والنصب على أنّها عاطفة على الضمير المنصوب في رأيته، والجر على أنّها جارة أو عاطفة على المجرور السابق (شيء)، وإن لزم عليه زيادة من مع المعرفة، والصحيح منعه لأنه يغتفر في التابع ما لا يغتفر في المتبوع، ولأنّ المقدّر ليس كالملفوظ به، ومفاد الإغياء أنّه لم يرهما قبل بالرغم من رؤيتهما في الإسراء والمعراج، وهو قبل الكسوف بزمان. محمد بن عبد الباقي الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، مرجع سابق،642/1.

(2)"قال الباجي: يقال إنه أعلم بذلك في ذلك الوقت قال وليس الاختبار في القبر بمنزلة التكليف والعبادة وإنما معناه إظهار العمل وإعلام بالمآل والعاقبة كاختبار الحساب لأن العمل والتكليف قد انقطع بالموت (مثل) بلا تنوين (أو قريبا) بالتنوين (من فتنة الدجال) الكذاب قال الكرماني ووجه الشبه بين الفتنتين الشدة والهول والهموم. وقال الباجي شبهها بها لشدتها وعظم المحنة بها وقلة الثبات معها. قالت فاطمة (لا أدري أيتهما) بتحتية وفوقية أي لفظ مثل أو قريبا (قالت أسماء) هكذا الرواية المشهورة بترك تنوين مثل وتنوين قريبًا. ووجهه أن أصله مثل فتنة الدجال فحذف ما أضيف إلى مثل وترك على هيئته قبل الحذف وجار الحذف لدلالة ما بعده عليه كقوله بين ذراعي وجبهة الأسد تقديره بين ذراعي الأسد وجبهة الأسد. وفي رواية بترك التنوين في قريبا أيضا ووجهه أنه مضاف إلى فتنة أيضا وإظهار حرف الجر بين المضاف والمضاف إليه جائز عند قوم نقله الحافظ عن ابن مالك". محمد بن عبد الباقي الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، مرجع سابق، 642/1.


ممثل
مؤول
موضوع
العلامات الإشارية
الإشارة باليد إلى السماء
العلامات اللسانية
ما للناس؟، سبحان الله، آية
العلامات الإشارية
الإشارة بالرأس
العلامات اللسانية
أن نعم
العلامات الإشارية
صبّ الماء فوق الرأس
العلامات اللسانية
فقمت حتى تجلّاني الغشي
المؤوّل المباشر/الانفعالي
س x الإشارة باليد إلى السماء
المؤوّل الدينامي/الطاقوي
أمر من الله،الاستعداد لأمر ما، طاعة الله، كسوف الشمسx الإشارة باليد إلى السماء
المؤوّل النهائي/المنطقي
كسوف الشمس x الإشارة باليد إلى السماء
المؤوّل المباشر/الانفعالي
س x الإشارة بالرأس
المؤوّل الدينامي/الطاقوي
الموافقة والقبول،الرفضx الإشارة بالرأس
المؤوّل النهائي/المنطقي
دلالة "نعم" x الإشارة بالرأس
المؤوّل المباشر/الانفعالي
س x صبّ الماء فوق الرأس
المؤوّل الدينامي/الطاقوي
غسل الشعر،إزالة ما علق بالرأس، اشتداد الحرارة، الغشي، الاستيقاظ x صبّ الماء فوق الرأس
المؤوّل النهائي/المنطقي
الغشي x صبّ الماء فوق الرأس
كسوف الشمس
دلالة "نعم"
الغشي


السبب (العلة)
النتيجة (المعلول)
(كسوف الشمس)
(دلالة "نعم")
(الغشي)
(الإشارة باليد إلى السماء)
(الإشارة بالرأس)
(صب الماء فوق الرأس)


المرسل
الرسالة
المتلقي
عائشة زوج النبي ﷺ
الرسول ﷺ
آية كسوف الشمس
- أخذ العظة والعبرة من ضيق القبر وفتنته
- مآل الإنسان إمَّا إلى جنة وإمَّا إلى نار
أسماء بنت أبي بكر
متلقي الحديث

**4-5- الإشارة بالرِّجْل[1]:**

الرِّجْلُ جزء مهم من أجزاء الإنسان الجسمية، ووسيلته الوحيدة في المشي والركض وغيره. فمن خلال مِشْيَة المرء نستطيع أن نتعرّف إلى أحاسيسه ومشاعره؛ لأنَّ المشي يعدّ جزءًا من شخصيّته، فكل شخص له مشية خاصة به؛ فالأشخاص السعداء يتمتعون بخطوات خفيفة، والمقهورون يمشون ببطء، وتكون وقفاتهم منحنية، وأقدامهم ثقيلة[2]. كما يلاحظ، أنَّ المشية تولّد انطباعًا عامًا عن قوة شخصية الشخص أو استعجاله أو تأنيه، كما تُظهر صحته أو رشاقته أو جماله[3].

للرِّجْل علامات واضحة في الدلالة والتداول، والناظر المتدبر في المدونة يقف على تلكم الدلالات المتباينة بتباين علاماتها من مشي أو وقوف أو جلوس ... إلخ، ومن هذه العلامات:

أ- القدم المُغيَّب ظهورها: ومن ذلك حديث أم محمد بن زيد بن قنفذ: "أَنَّهَا سَأَلَتْ أُمَّ سَلَمَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، مَاذَا تُصَلِّي فِيهِ الْمَرْأَةُ مِنَ الثِّيَابِ؟ فَقَالَتْ: تُصَلِّي فِي الْخِمَارِ وَالدِّرْعِ السَّابِغِ إِذَا غَيَّبَ ظُهُورَ قَدَمَيْهَا"[4]. وبالنظر إلى المعنى التقريري للعلامة (تغييب ظهور القدمين) في نمط إنتاجها لمدلولها، نجد أنَّ اللباس يستخدم لتغطية الجسم ومن ضمنه القدمان، أما كونه يحمل معنى إيحائيًا، فهو يدلُّ على ستر عورة المرأة المسلمة في ضوء السنن الديني الإسلامي.

ب- وضع الرِّجل فوق الأخرى في حالة الاستلقاء: ومن ذلك حديث عمّ عباد بن تميم: "أَنَّهُ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - مُسْتَلْقِيًا فِي الْمَسْجِدِ وَاضِعًا إِحْدَى رِجْلَيْهِ عَلَى الْأُخْرَى"[5]. إنَّ وضع الرِّجل على الأخرى في حالة الاستلقاء علامة دالة على الاستراحة. فالرسول - ﷺ - فعل ذلك في المسجد لبيان جواز ذلك، وكان ذلك في وقت الاستراحة لا عند مجتمع الناس لما عُرِف عنه - ﷺ - من الجلوس بينهم بالوقار التام.

ج- الصلاة وقوفًا على الأقدام: ومن ذلك حديث عبد الله بن عمر أنَّه قال: " فَإِنْ كَانَ خَوْفًا هُوَ أَشَدَّ مِنْ ذَلِكَ، صَلَّوْا رِجَالًا قِيَامًا عَلَى أَقْدَامِهِمْ"[6]. فالصلاة وقوفًا على الأقدام في مقام تداولي ديني إسلامي دون ركوع أو سجود لا ريب أنَّها علامة تنبئ عن انفعال مهم، ألا وهو دلالة الخوف، لأنَّ الإسلام يهتم بحياة الإنسان المسلم ويدعو إلى الحفاظ عليها. وهذا ما يسمى بصلاة الخوف.

د- جِلسة المريض المتعب: للمريض علامة مخصوصة في هيئة مشيته أو وقوفه أو جلوسه، تشي بحاله التي هو عليها، ومن ذلك حديث المغيرة بن حكيم: "أَنَّهُ رَأَى عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ يَرْجِعُ فِي سَجْدَتَيْنِ فِي

---

(1) ينظر: ملحق (5/1)، ص. 292.
(2) عبد العزيز لبيب، لغة الجسم، القاهرة، الدار المصرية للنشر والتوزيع، ط.1، 2009، ص.69.
(3) عوض القرني، حتى لا تكون كلًا، جدة، دار الأندلس الخضراء، 1418هـ، ص.9.
(4) الموطأ، 142/1، ح.36.
(5) المرجع نفسه، 172/1، ح.87.
(6) المرجع نفسه، 184/1، ح.3.

الصَّلَاةِ عَلَى صُدُورِ قَدَمَيْهِ"[1]. فالرجوع في السجود ليس من سنَّة الصلاة، ولكنَّ الشريعة الإسلامية أباحت للمصلي فعل ذلك عند الاشتكاء والمرض. وهذه رسالة دالة على مرونة الدين الإسلامي ورحمته بالإنسان المسلم.

ومن العلامات الدالة على المرض أيضًا التربّع وثني الرجلين في أثناء جلوس التشهد في الصلاة. وهذا ما سنحلله في الحديث الآتي ذكره:

"وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ، وَصَلَّى إِلَى جَنْبِهِ رَجُلٌ، فَلَمَّا جَلَسَ الرَّجُلُ فِي أَرْبَعٍ تَرَبَّعَ وَثَنَى رِجْلَيْهِ، فَلَمَّا انْصَرَفَ عَبْدُ اللَّهِ عَابَ ذَلِكَ عَلَيْهِ، فَقَالَ الرَّجُلُ : فَإِنَّكَ تَفْعَلُ ذَلِكَ. فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ : فَإِنِّي أَشْتَكِي"[2].

عاب عبد الله بن عمر على الرجل الذي صلّى بجنبه عندما حاكاه في تصرفه في أثناء الصلاة عندما تربّع[3] وثنى رجليه. فعلامة التربع في انفصالها عن سياقها الزمكاني (الصلاة) هي هيئة يتخذها الرجال والنساء على حدّ سواء في أثناء الجلوس، فهي كلية لا تتضمن شيئًا آخر غير نفسها، ولا يمكنها أن تقوم علائقيًا إلا بالمشابهة والمطابقة؛ لذا فهي في (الأولانية) كيفية أيقونية خبرية.

إذا ما نظرنا إلى علاقة علامة (التربّع) بموضوعها، فإنَّنا نجد بأنها فردية بوصفها نظامًا للتفرّد، وللحدث الواقع ضمن سياق خاص، وتنسج علاقة واقعية مع موضوعها كونها لا تعمل على تمثيل خصائصها، فحسب بل تتبنى تمثّل وجودها الواقعي؛ لهذا نجد أنَّ علامة التربّع عند وضعها في سياقها الزمكاني، تحتمل تأويلات دينامية، قام الرجل بتأويلها، من نحو جواز تثنية الرجلين في الصلاة، كون عبد الله بن عمر ممن يقتدى بهم؛ فلذلك امتثل الرجل فعله. وهذا التأويل يحتمل الصدق ويحتمل الكذب؛ وبهذا تكون العلامة في (الثانيانية) فردية قرينية تصديقية.

---

(1) الموطأ، 89/1، ح.49.

(2) المرجع نفسه، 89/1، ح.49.
ومن ذلك الحديث الآتي: وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ "أَنَّهُ: كَانَ يَرَى عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ يَتَرَبَّعُ فِي الصَّلَاةِ إِذَا جَلَسَ، قَالَ: فَفَعَلْتُهُ وَأَنَا يَوْمَئِذٍ حَدِيثُ السِّنِّ، فَنَهَانِي عَبْدُ اللَّهِ وَقَالَ: إِنَّمَا سُنَّةُ الصَّلَاةِ أَنْ تَنْصِبَ رِجْلَكَ الْيُمْنَى، وَتَثْنِيَ رِجْلَكَ الْيُسْرَى. فَقُلْتُ لَهُ: فَإِنَّكَ تَفْعَلُ ذَلِكَ. فَقَالَ: إِنَّ رِجْلَيَّ لَا تَحْمِلَانِي" المرجع نفسه،89/1، ح.51.

(3) التربُّع يكون على ضربين: أحدهما: أن يخالف بين رجليه فيضع رجله اليمنى تحت ركبته اليسرى، ورجله اليسرى تحت ركبته اليمنى. والضرب الثاني: أن يتربَّع ويثْني رجليه من جانب واحد فتكون رجله اليسرى تحت فخذه وساقه اليمنى ويثْني رجله اليمنى فتكون عند أَلْيَتِهِ اليمنى. سليمان بن خلف الباجي، المنتقى، شرح موطأ مالك، القاهرة، المكتبة التوفيقية، ط.1، 2012، كتاب الصلاة، باب العمل في الجلوس في الصلاة، 370/1.

عندما انتهت الصلاة دار حوار من خلال العلامات اللسانية بين الرجل وعبد الله بن عمر توصَّل الرجل من خلاله إلى أنَّ التربّع[1] ليس من سنّة الصلاة، وأنَّ عبد الله بن عمر فعل ذلك لأنَّه مريض.

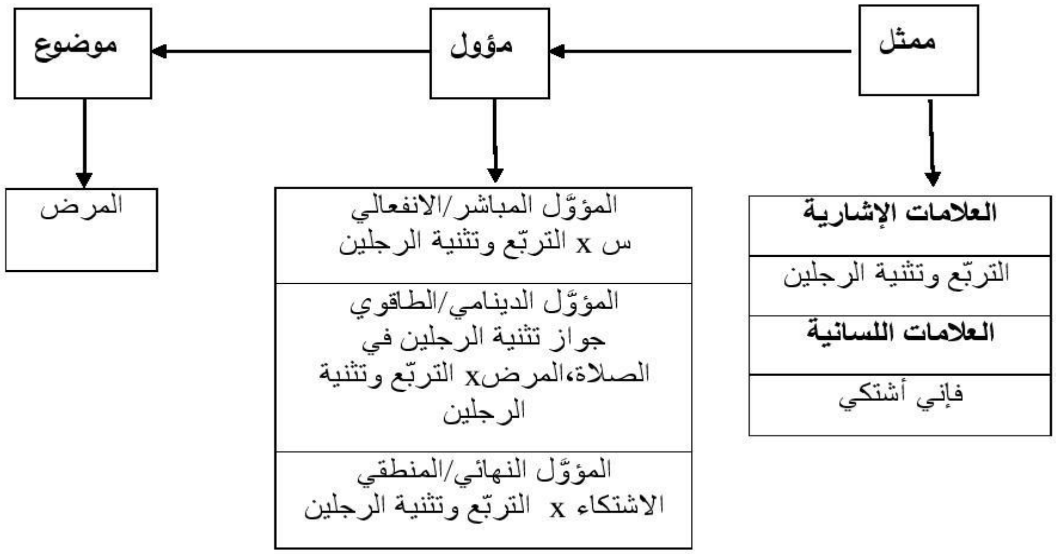
بالنظر إلى العلامتين اللسانيتين المتمثلتين بملفوظ الرجل: (فإنَّك تفعل ذلك)، وملفوظ عبد الله بن عمر: (فإنّي أشتكي) نجد أنَّ العلامتين عرفيتان تأكيديتان، تكونتا من إنَّ واسمها وخبرها. ليؤكد الرجل اقتدائه بعبد الله بن عمر، وليؤكد عبد الله بن عمر على المرض الذي يشتكي منه. نلحظ أنَّ المسند في العلامة الأولى أتى (تفعل) وهو فعل يفيد الاستمرارية ليدلّ على أنَّ عبد الله بن عمر يفعل ذلك في صلواته جميعها وليس في هذه الصلاة فقط. والمسند في العلامة الثانية أتى كذلك بالفعل المضارع (أشتكي) ليدلّ على أنَّ المرض مستمر مع عبد الله بن عمر، وليس عارضًا لأنه أصيب في خيبر. كذلك نجد المسند إليه في العلامة الأولى (الكاف) يشير إلى المخاطب، وفي العلامة الثانية (الياء) يشير إلى المتكلم، فهما معيّنان يدلان على الانفعال، ويحددان المرجعيات الفكرية والمنطلقات النفسية له، ويعبران عما يختلج في النفس من مشاعر، وهاتان العلامتان منحتا الخطاب مرجعيته، كونهما دليلين وعلامتين لسانيتين متعلقتين بالعوامل.

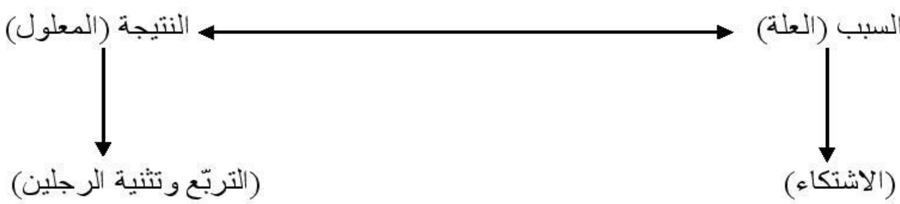
بهذا أصبحت العلامة متمثّلة في وجودها الواقعي؛ إذ قام المؤوَّل التصديقي بالربط بين الممثل (التربّع في الصلاة) والموضوع (المرض)، وقدَّم نفسه مؤوَّلًا قابلًا للإثبات؛ إذ يرتبط الفهم العملي للعلامة التصديقية باعتماد تأملها داخل إطار التعالق الوجودي العام بين القرينة والأيقونة.

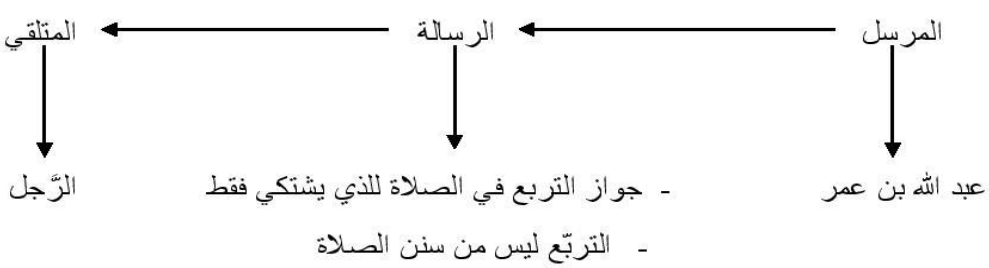
في (الثالثانية) مثّلت العلامة موضوعها بخصائصه بوصفه علامة، وصاغت عبره قانون أو قاعدة ارتباط الممثل بالمؤوَّل، المتمثل في عدم الجواز للمصلي صحيح الجسم الذي لا يشتكي التربع في الصلاة، وأصبح التربع في الصلاة رمزًا للمرض والاشتكاء من وجع في الرجلين؛ وبهذا تكون العلامة كاملة دائمة الصدق. فهي في هذا المستوى، عرفية رمزية حجية.

يحمل لنا هذا الحديث - بعلاماته اللسانية وغير اللسانية - رسالة مفادها أنَّ الدين الإسلامي دين يسر وليس دين عسر، فقد سهّل على المريض أن يجلس متربّعًا في صلاته، وأن يصلي على حسبما يقدر، لأنَّ الله لا يكلّف نفسًا إلا وسعها. وفي الوقت نفسه فإنَّ الصلاة عمود الدين، والعبد يكون في أثنائها في حالة تواصل مع ربه، ويجب عليه أن يؤديها على أكمل صورة وأن يلتزم بفرائضها وسننها.

(1) صفة الجلوس في الصلاة - عند مالك رحمه الله في الجلستين وفيما بين السجدتين - أن ينصب المصلي رجله اليمنى ويثني اليسرى ويخرجهما جميعًا من جهة وركه الأيمن ويفضي بأليته إلى الأرض ويجعل باطن إبهامه اليمنى إلى الأرض ولا يجعل جنبها ولا ظاهرها إلى الأرض. سليمان بن خلف الباجي، المنتقى، شرح موطأ مالك ، مرجع سابق، 370/1-371.


ممثل
مؤول
موضوع
العلامات الإشارية
التربّع وتثنية الرجلين
العلامات اللسانية
فإني أشتكي
المؤوّل المباشر/الانفعالي
س x التربّع وتثنية الرجلين
المؤوّل الدينامي/الطاقوي
جواز تثنية الرجلين في الصلاة،المرضx التربّع وتثنية الرجلين
المؤوّل النهائي/المنطقي
الاشتكاء x التربّع وتثنية الرجلين
المرض


السبب (العلة)
النتيجة (المعلول)
(الاشتكاء)
(التربّع وتثنية الرجلين)


المرسل
الرسالة
المتلقي
عبد الله بن عمر
- جواز التربع في الصلاة للذي يشتكي فقط
- التربّع ليس من سنن الصلاة
الرَّجل

## 6-4- الإشارة بالفم(1):

تختزل منطقة الفم عددًا كبيرًا من المشاعر والأحاسيس؛ إذ تعدّ منطقة الابتسامة والضّحك الرئيسة، فالضّحك إشارة ناتجة عن انفراج الشفتين للتعبير عن الانكشاف والبروز في حالتي الانبساط والرّضى الظاهر سرورًا، أو هزوًا، أو عجبًا(2). ويسهم في الضّحك أكثر من عضو من نحو الفم، والشّفتين، والوجه بما يظهر عليه من علامات السرور، والأسنان من حيث بدوُّها، وقد يصحب الضّحك صوت كالقهقهة(3).

تُعَدُّ الابتسامة علامة من العلامات غير اللسانية في السلوك الإنساني. وتنطوي على دلالات شتى. ويمكننا أن نميز أنواعًا من الابتسامات، من نحو الابتسامة الصادقة، والزائفة، والغامضة. كذلك، فإنّها تدلُّ - مجازًا - على ألوان معينة، فيُقال: ابتسامة بيضاء أي صادقة، وصفراء أي زائفة، وسوداء أي يائسة، وغير ذلك من المجازات المتعارف عليها.

وقد كان للفم الباسم حضور في المدونة، وعلامة واضحة المعالم في الدلالة والتداول، على نحو ما جاء في حديث أبي إدريس الخولاني، عندما قال:

"دَخَلْتُ مَسْجِدَ دِمَشْقَ، فَإِذَا فَتًى شَابٌّ بَرَّاقُ الثَّنَايَا(4)، وَإِذَا النَّاسُ مَعَهُ، إِذَا اخْتَلَفُوا فِي شَيْءٍ أَسْنَدُوا إِلَيْهِ وَصَدَرُوا عَنْ قَوْلِهِ، فَسَأَلْتُ عَنْهُ، فَقِيلَ: هَذَا مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ، فَلَمَّا كَانَ الْغَدُ هَجَّرْتُ، فَوَجَدْتُهُ قَدْ سَبَقَنِي بِالتَّهْجِيرِ، وَوَجَدْتُهُ يُصَلِّي، قَالَ: فَانْتَظَرْتُهُ حَتَّى قَضَى صَلاَتَهُ، ثُمَّ جِئْتُهُ مِنْ قِبَلِ وَجْهِهِ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ، ثُمَّ قُلْتُ: وَاللَّهِ إِنِّي لأُحِبُّكَ لِلَّهِ. فَقَالَ: آللَّهِ؟ فَقُلْتُ: آللَّهِ. فَقَالَ: آللَّهِ؟ فَقُلْتُ: آللَّهِ. فَقَالَ: آللَّهِ؟ فَقُلْتُ: آللَّهِ. قَالَ: فَأَخَذَ بِحُبْوَةِ رِدَائِي فَجَبَذَنِي إِلَيْهِ وَقَالَ: أَبْشِرْ، فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - يَقُولُ: " قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: وَجَبَتْ مَحَبَّتِي لِلْمُتَحَابِّينَ فِيَّ، وَالْمُتَجَالِسِينَ فِيَّ، وَالْمُتَزَاوِرِينَ فِيَّ، وَالْمُتَبَاذِلِينَ فِيَّ"(5).

دخل أبو إدريس الخولاني مسجد دمشق فوجد فتًى شابًّا برَّاق الثنايا، فسأل عنه، فقيل: هذا معاذ بن جبل. إنَّ العلامة (برَّاق الثنايا) - بهذه الصفة بوصفها ممثِّلًا - علامة كيفية. والعلامة الكيفية على الرغم من كونها واقعية، فإنَّه لا يمكنها أن توجد إلا متحققة في موضوع(6). وبالنظر إلى الموضوع الذي يمثله الممثِّل، فإنَّ العلامة أيقونة؛ إذ تحيل على موضوعات قابلة لأن يتعرف إليها ويماثلها كل عنصر

---

(1) ينظر: ملحق (6/1)، ص. 294.

(2) نذير حمدان، الظاهرة الجمالية في القرآن الكريم، السعودية، جدة، دار المنايرة للنشر والتوزيع، ط.1، 1991، ص.53.

(3) عبد الفتاح الحموز، سيميائية التواصل والتفاهم في التراث العربي القديم، عمان، دار جرير للنشر والتوزيع، 2011، ص.288.

(4) (الثَّنِيَّة): واحدة الثَّنايا من السِّن المحكم الثَّنِيّة من الأَضراس أولُ ما في الفم غيره وثَنايا الإنسان في فمه الأربعُ التي في مقدم فيه ثِنْتانِ من فوق وثِنْتانِ من أَسفل. جمال الدين بن مكرم بن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، 115/14.

(5) الموطأ، 953/2، ح.16.

(6) Op.Cit, CP 2.244.

من عناصر العلامة: ثنايا كثيرة اللمعان في فم فتًى شاب؛ وعليه فإنَّ هذه العلامة معزولة عن سياقها، لا تقبل التأويل إلا على المستوى الأول من التأويل (الأولانية) للمؤوَّل. فهي خبرية (س بروق الثنايا). فالعلامة في هذا المستوى، كيفية أيقونية خبرية.

وإذا ما وضعنا العلامة في سياقها المادي، فإنَّ العلامة هي وصف للصحابي معاذ بن جبل الفتى الشاب، وهو جالس في المسجد، والناس يجلسون بجنبه وأسنانه تبرق من شدة اللمعان، فهي فردية؛ لأنَّها موجودة، وقرينية؛ لأنها ترتبط بعلاقات دينامية مع موضوعها من جهة، ومع مؤوِّليها من جهة أخرى[1]. والعلامة في المستوى الثاني من التأويل (الثانيانية) تنفتح على تأويلات دينامية متعددة، من نحو طلاقة الوجه، وبياض الثغر، وكثرة الاستبشار، وكثرة التبسّم؛ وبهذا أصبحت العلامة قابلة لأن ينظر فيها بوصفها علامة قابلة للإثبات أو النفي. فالعلامة في هذا المستوى فردية قرينية تصديقية.

ذلك أنَّ بروق الثنايا علامة إشارية جسمية تبعث المتلقي على تصور الأثر النفسي الناتج عنه، الذي هو طلاقة الوجه وكثرة التبسّم، والاستبشار، ولقد كان هذا الأثر النفسي قد بدت آثاره المادية واضحة جلية على ملامح الوجه التي تضافرت مع بيان الحال بأنه مبتهج ومبتسم.

فالعلامة اللسانية التي نقلت لنا العلامة الإشارية (برَّاق الثنايا)، جاءت بصيغة المبالغة للدلالة على أنَّ التبسُّم هو طبع وصفة ملازمة للصحابي الجليل معاذ بن جبل - رضي الله عنه - وتتكرر بكثرة، وليست آنية وتدلّ على دوام الابتسام وكثرته.

لقد أحالت العلامة الإشارية (برَّاق الثنايا) على موضوعها الذي عيّنته (التبسّم والبشاشة والسرور) بفضل وجود قانون (عرف)، الذي أصبح يشكّل رمزًا له؛ وبهذا أضحت العلامة دائمة الصدق. فهي عرفية رمزية حجية.

دخل الخولاني المسجد فوجد الصحابي الجليل ووجهه يشرق من الضياء والابتسام، والناس تلتفّ حوله، وإذا اختلفوا في شيء أسندوه إليه، فهذا يدلّ على أهمية الصحابي الجليل معاذ بن جبل في الفتوى بين الناس وإصلاح ذات بينهم، واعتماد الناس عليه في حل المشكلات التي تعتريهم.

فلما رأى الخولاني هذه الصفات التي يتحلّى بها هذا الصحابي الجليل، قد أثَّرت في نفسه، سأل عنه، وقيل له: هذا معاذ بن جبل. فاسم الإشارة (هذا): مؤشر سياقي تعريفي، لا يرتبط مع موضوعه ارتباطًا سببيًّا، بل يشتغل في حضور الموضوع المشار إليه (معاذ). وفي اليوم التالي، ذهب إلى المسجد مبكِّرًا للقائه، فانتظره حتى قضى صلاته، فأتاه من قبل وجهه فسلّم عليه. فالعلامة الإشارية الجسمية (من قبل وجهه) أتت؛ لتدلّ على الاحترام الكبير الذي يكنّه الخولاني للصحابي الجليل. ثُمَّ أكّدها بالعلامة

(1) Op.Cit, CP 2.248, 305.

اللسانية (والله إنّي لأحبك لله) فاستخدم أسلوب القسم (وإنَّ واللام)؛ ليؤكِّد حبه العميق له. فقال معاذ: "آلله"، فردّ عليه الخولاني: "آلله" فتكرار الأيمان هنا علامة دالة على معنى تحقيق الخبر، ويؤكِّد بتكرارها واستدعاء تأكيدها.

وقوله: "فأخذ بحُبوة ردائي" يريد أنه أخذ بطرفي ردائه مباشرة بدليل استخدام المكوّن حرف العطف (الفاء)، واستُخدِم ضمير الغيبة هنا للإحالة على عنصر متقدم في الخطاب (معاذ)؛ الأمر الذي أدى إلى اتساق الخطاب وانسجامه. وقوله: "وجبذني إلى نفسه" دلالة على معنى التقريب والتأنيس وإظهار القبول لما أخبر به وتبشيره بما قاله النبي - ﷺ - عن المتحابين في الله. فبشّره الصحابي، من خلال العلامة اللسانية (أبشر) الأسلوب الإنشائي الطلبي، بالموافقة على قبول طلبه من جهة، وبما قاله النبي - ﷺ - من جهة أخرى.

أما قوله: "فإنّي سمعت رسول - ﷺ - يقول: قال الله تبارك وتعالى: وَجَبَتْ مَحَبَّتِي لِلْمُتَحَابِّينَ فِيَّ، وَالْمُتَجَالِسِينَ فِيَّ، وَالْمُتَزَاوِرِينَ فِيَّ، وَالْمُتَبَاذِلِينَ فِيَّ"، فإنَّه على إضافة ما يبشّره إلى خبر النبي - ﷺ - وهو الصادق المصدوق عن ربه تبارك وتعالى وهو أصدق القائلين لتحقيق أبي إدريس ما أخبره به وتثق نفسه به فتتأكّد بصيرته.

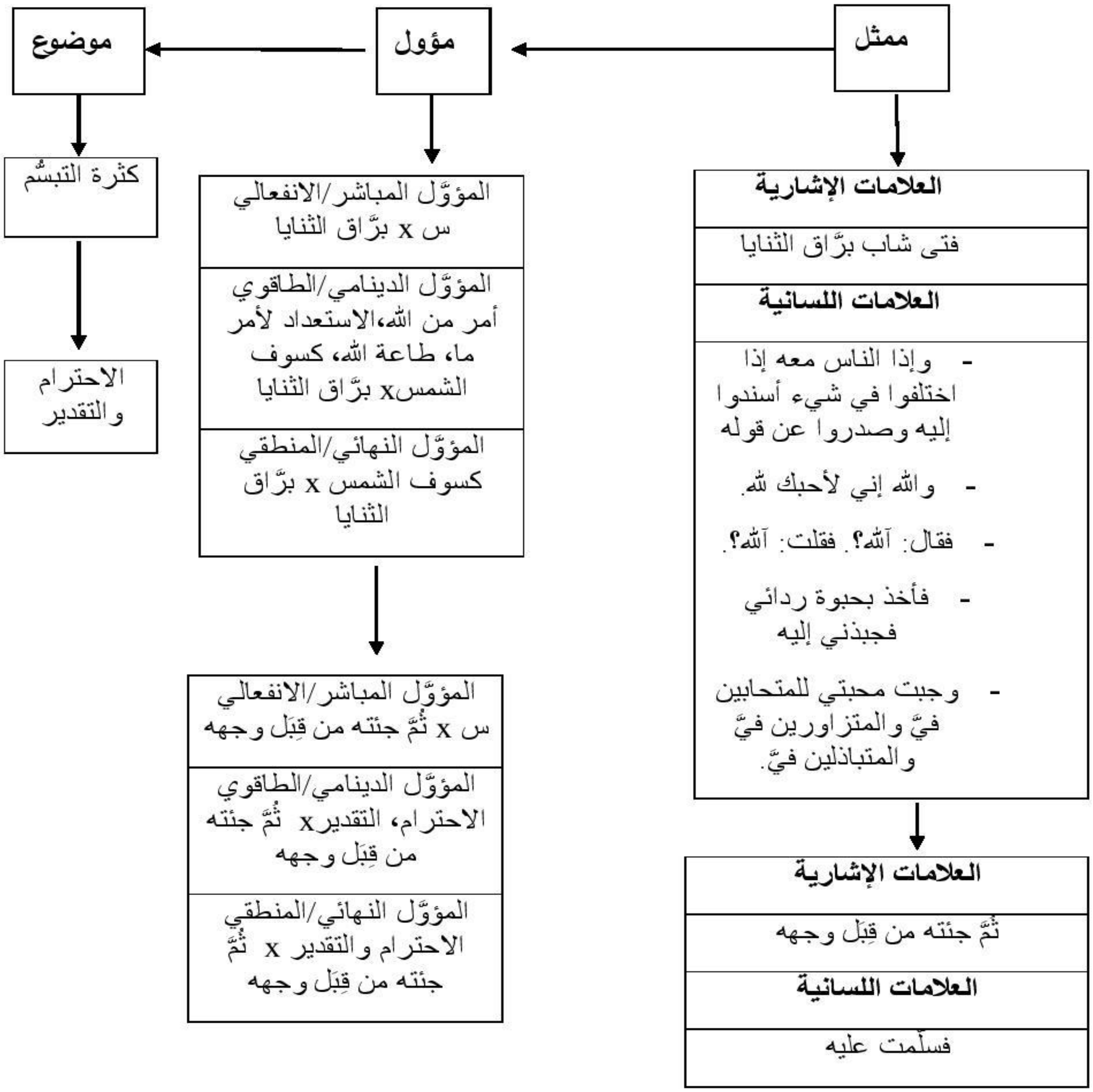
ويعدّ قول الرسول - ﷺ - سالف الذكر - علامة عرفية نفسية تتكون من الملفوظات التي صدرت عنه - ﷺ - (الدال)، التي تدلّ على إثبات الثواب الجزيل للذين يكون جلوسهم في ذات الله، والذين يقيمون حدوده ويوفون بعهده، والذين تكون زيارتهم ابتغاء مرضاته ومحبة وجهه الكريم، والذين يبذلون أنفسهم في سبيله وفي جهاد عدوه (المدلول).

فالأمر لا يتعلق برؤية شخص مبتسم، إنّما يتعلق بالنتائج المترتبة على هذا التبسّم الذي جعل الآخرين يتقربون منه، وتدخل محبته في قلوبهم؛ الأمر الذي أدى إلى الحب في الله والتعاون على طاعته، فمحبة هذا المخلوق قادت إلى محبة الخالق، وأن يكون الحب والتزاور والتباذل والتجالس في ذاته؛ لذلك خاطب الله تعالى نبينا - ﷺ - بقوله: {فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ}(1)؛ فقدّمت لنا هذه العلامة الحجة المنطقية على أهمية التبسّم في وجوه الآخرين.

فهذه رسالة موجهة إلى المسلمين كافة لأن يتحلّوا بصفة التبسُّم وأن يبتعدوا عن فظاظة القلب من أجل أن يقبلهم الناس، ومن أجل أن يقتنعوا بكلامهم، وأن يكونوا قدوة لهم، وخصوصًا أصحاب الديانات الأخرى لكي يحبّوا المسلمين، ويكون ذلك سببًا مقنعًا لهم لدخول الإسلام. ينضاف إلى ذلك محبتنا لبعضنا المفروض أن تكون في الله، وليس من أجل المصالح الدنيوية الزائلة.

---

(1) سورة آل عمران، 159.


ممثل
مؤول
موضوع
العلامات الإشارية
فتى شاب برّاق الثنايا
العلامات اللسانية
- وإذا الناس معه إذا اختلفوا في شيء أسندوا إليه وصدروا عن قوله
- والله إني لأحبك لله.
- فقال: آلله؟. فقلت: آلله؟.
- فأخذ بحبوة ردائي فجبذني إليه
- وجبت محبتي للمتحابين فيّ والمتزاورين فيّ والمتباذلين فيّ.
العلامات الإشارية
ثُمَّ جئته من قِبَل وجهه
العلامات اللسانية
فسلّمت عليه
المؤوّل المباشر/الانفعالي
س x برّاق الثنايا
المؤوّل الدينامي/الطاقوي
أمر من الله،الاستعداد لأمر ما، طاعة الله، كسوف الشمسx برّاق الثنايا
المؤوّل النهائي/المنطقي
كسوف الشمس x برّاق الثنايا
المؤوّل المباشر/الانفعالي
س x ثُمَّ جئته من قِبَل وجهه
المؤوّل الدينامي/الطاقوي
الاحترام، التقديرx ثُمَّ جئته من قِبَل وجهه
المؤوّل النهائي/المنطقي
الاحترام والتقدير x ثُمَّ جئته من قِبَل وجهه
كثرة التبسّم
الاحترام والتقدير

السبب (العلة) ⟷ النتيجة (المعلول)

(كثرة التبسُّم) ↓ (برَّاق الثنايا) ↓

(الاحترام والتقدير) (جئته من قِبَل وجهه)

المرسل ← الرسالة ← المتلقي

معاذ بن جبل ↓ - التبسُّم صفة إسلامية محمودة ↓ أبو إدريس الخولاني ↓

- المحبة لله

أبو إدريس الخولاني - المحبة لله معاذ بن جبل

- الاحترام والتقدير

## 7-4- الإشارة بالأذن[1]:

الأذن عضو يستخدم من قبل الكائنات لاستشعار الصوت ضمن ما يعرف بحاسة السمع، ويقوم بحفظ توازن الجسم. ويتكون من الصيوان والنفق السمعي الخارجي، ويسمى الجزء السفلي المتدلي من الصيوان بشحمة الأذن (الرَّوم) وتتكون من مادة دهنية[2].

ترتبط شحمة الأذن بالجانب المتعلق بالأحاسيس والمشاعر، فالإمساك بشحمة أذن إنسان ما يحمل دلالات متنوعة، مثل: التهديد، أو التنبيه، أو التأنيس.

لقد وردت العلامة الإشارية الصادرة عن الأذن - في موطأ مالك - مركبة مع علامتين إشاريتين هما (اليد والرأس)، كما هو مبيَّن في الحديث الآتي: "وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ مَخْرَمَةَ بْنِ سُلَيْمَانَ، عَنْ كُرَيْبٍ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ : أَنَّهُ بَاتَ لَيْلَةً عِنْدَ مَيْمُونَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ- ﷺ -، وَهِيَ خَالَتُهُ، قَالَ : فَاضْطَجَعْتُ فِي عَرْضِ الْوِسَادَةِ، وَاضْطَجَعَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - وَأَهْلُهُ فِي طُولِهَا، فَنَامَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - حَتَّى إِذَا انْتَصَفَ اللَّيْلُ، أَوْ قَبْلَهُ بِقَلِيلٍ، أَوْ بَعْدَهُ بِقَلِيلٍ[3]، اسْتَيْقَظَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم -، فَجَلَسَ يَمْسَحُ النَّوْمَ عَنْ وَجْهِهِ بِيَدِهِ، ثُمَّ قَرَأَ الْعَشْرَ الآيَاتِ الْخَوَاتِمَ مِنْ سُورَةِ آلِ عِمْرَانَ، ثُمَّ قَامَ إِلَى شَنٍّ مُعَلَّقٍ[4]، فَتَوَضَّأَ مِنْهُ فَأَحْسَنَ وُضُوءَهُ، ثُمَّ قَامَ يُصَلِّى، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ : فَقُمْتُ فَصَنَعْتُ مِثْلَ مَا صَنَعَ، ثُمَّ ذَهَبْتُ فَقُمْتُ إِلَى جَنْبِهِ، فَوَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى رَأْسِي، وَأَخَذَ بِأُذُنِي الْيُمْنَى يَفْتِلُهَا، فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ أَوْتَرَ[5]، ثُمَّ اضْطَجَعَ حَتَّى أَتَاهُ الْمُؤَذِّنُ، فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ[6]، ثُمَّ خَرَجَ فَصَلَّى الصُّبْحَ"[7]

---

(1) ينظر: ملحق (7/1)، ص. 296.

(2) ويكيبيديا، الموسوعة الحرة. http://www.ar.wikipedia.org/wiki

(3) قوله: إذا انتصف الليل أو قبله بقليل أو بعده، تفسير لقوله تعالى: {قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلاً، نِصْفَهُ أَوِ انقُصْ مِنْهُ قَلِيلاً، أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً} المزّمل، 2-4.

(4) الشنّ: قربة خلقة من أدم، وذكر الوصف باعتبار لفظه، أو الأدم، أو الجلد، أو السقاء، أو الوعاء. الموطأ، 121/1.

(5) وقوله "فصلى ركعتين ثم ركعتين"، يقتضي بظاهره الفصل بين كل ركعتين وذلك لا يكون إلا بسلام، ولو لم يسلّم إلا في آخرهن لكان يجمعهن في التسمية، وقد ذكر من صلاته - ﷺ - اثنتي عشرة ركعة غير الوتر وركعتي الفجر، ويصح أن يكون موافقًا لحديث عائشة وحديث زيد بن خالد يقتضي أيضًا أن الوتر هو الركعة الواحدة المنفردة؛ لأن في حديث أبي سلمة عن كُرَيب أنَّ صلاته - ﷺ - تتامَّت ثلاث عشرة ركعة. سليمان بن خلف الباجي، المنتقى، شرح موطأ مالك ، مرجع سابق، 37/2.

(6) وقوله "ثُمَّ اضطجع حتى أتاه المؤذن": موافق لرواية مالك في حديث عائشة، وهذا الاضطجاع لانتظار طلوع الفجر وصلاة الصبح وقوله فصلى ركعتين خفيفتين يعني بذلك ركعتي الفجر. المرجع نفسه، 219/1. كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يضطجع راحة وإبقاء على نفسه قال مالك: من فعلها راحة فلا بأس بذلك ومن فعلها سنّة وعبادة فلا خير في ذلك وإلى هذا ذهب جماعة الفقهاء وقال ابن حبيب: استحب الضجعة بين ركعتي الفجر وصلاة الصبح والدليل على صحة ما ذهب إليه الجمهور ما روي عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ كان إذا صلى فإن كنت مستيقظة حدثني وإلا اضطجع حتى يؤذن بالصلاة وأما اضطجاعه على شقه الأيمن فلما روي عنه أنه كان يستحب التيمن في شأنه كله. سليمان بن خلف الباجي، المنتقى، شرح موطأ مالك، مرجع سابق، 29/2.

(7) الموطأ، 121/1، ح.11.

لقد استجاب ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ للأعمال التي فعلها الرسول ـ ﷺ ـ، منذ أن استيقظ في منتصف الليل حتى قام في الصلاة، بالاقتداء به، فصنع مثل ما صنع. فقوله: "فجلس يمسح النوم عن وجهه" علامة إشارية جسمية تكوَّنت من (اليد مع الوجه)، لتدلَّ على إزالة الكسل عن الوجه بمسحه. بالنظر إلى تركيب هذه العلامة نجد أنَّ المسح أُطلق على النوم ولم يُطلق على العين، لأنَّ الذي يُمسح هو العين وليس النوم، وهذا من قبيل إطلاق الحال على المحل. ويمكن أن يكون من باب إطلاق السبب على المسبب(1)، أي أنَّ النوم هو سبب الكسل. ونلحظ كذلك أنَّه ذكر الكل (الوجه) وقصد الجزء (العين).

قام ابن عباس إلى جنب النبي ـ ﷺ ـ من جهة اليسار؛ ليصلّي معه، فوضع الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ يده الكريمة على رأسه، فقول ابن عباس: "فوضع رسول الله ـ ﷺ ـ يده اليمنى على رأسي" علامة إشارية جسمية، اشترك فيها عضوان من الجسم (اليد والرأس). وبالنظر إلى هذه العلامة من مستوى النقرير، نجد أنَّها تدلّ على أنَّ الرسول ـ ﷺ ـ أدار ابن عباس وجعله عن يمينه(2)، ولكن إذا ما نظرنا إليها من مستوى الإيحاء فإننا نجد أنَّ الرسول ـ ﷺ ـ فعل ذلك تلطفًا واستئناسًا.

أما العلامة الإشارية الجسمية المتمثلة في الملفوظ: (وأخذ بأذني اليمنى يفتلها)، فتبدو زمرة من العلامات الكيفية المتجسدة في علامة فردية. فالعلامات الكيفية هي كل الأوصاف المتحققة في هذه العلامة، والتي تجعل من فردانيتها علامة فردية.

لا يمكن أن نقول شيئًا عن موضوع هذه العلامة دون النظر إلى المؤوَّل الذي يحيل الممثل على موضوع يمثله ضمن عملية الدلالات المفتوحة(3). ثُمَّ إنَّ المؤول المباشر لا يمكن أن يقول شيئًا أيضًا عن الموضوع المباشر لعملية تدليك الأذن. فهذا الموضوع هو إحساس أولي (انفعال أو شعور)، فالممثل يتشكّل من علامات كيفية، ذات موضوع أيقوني. فكل علامة أيقونية بسيطة تشير إلى وجود بنية عميقة بالمعنى المعروف عند تشومسكي تحت البنية السطحية للجملة(4). لكنها ذات مؤوَّل خبري، وهو ليس

---

(1) سليمان بن خلف الباجي، المنتقى، شرح موطأ مالك ، مرجع سابق، 218/2.

(2) قول ابن عباس "ثُمَّ قمت إلى جنبه يعني رسول الله فوضع يده اليمنى على رأسي" فمعناه أنَّه قام عن يساره فأخذه رسول الله ـ ﷺ ـ فجعله عن يمينه وهذا المعنى لم يقمه مالك في حديثه هذا وقد ذكره أكثر الرواة لهذا الحديث عن كريب من حديث مخرمة وغيره وذكره جماعة عن ابن عباس أيضًا في هذا الحديث وهي سُنَّة مسنونة مجتمع عليها لأنَّ الإمام إذا قام معه واحد لم يقم إلا عن يمينه. يوسف بن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مرجع سابق، 212/13. وللمأموم مع الإمام سبعة أحوال: إحداها: أن يكون المأموم رجلًا واحدًا فإنَّ من سنته أن يقف عن يمين الإمام وبهذا قال جمهور الفقهاء، وقال ابن المسيب يقوم عن يساره. سليمان بن خلف الباجي، المنتقى، شرح موطأ مالك، مرجع سابق، 36/2. والدليل على صحة ما ذهب إليه الجمهور: ما روي عن أنس: "صلّيت خلف النبي ـ ﷺ ـ فأقامني عن يمينه". مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، مرجع سابق، 458/1. وقد روي عن ابن عباس أنَّه قال: "قمت إلى شقِّ رسول الله ـ ﷺ ـ الأيسر فأخذ بيده وراء ظهره يعدلني كذا من وراء ظهره إلى الشقِّ الأيمن. المرجع نفسه، 531/1.

(3) Op.Cit, Umberto Eco, A Theory of Semiotics, p.16.

(4) جيرار دولودال: السيميائيات أو نظرية العلامات، مرجع سابق، ص. 208.

صادقًا ولا كاذبًا، ومتروك مكان خبره فارغًا (س تدليك الأذن)؛ إذًا فالعلامة في المستوى الأول من التأويل كيفية أيقونية خبرية.

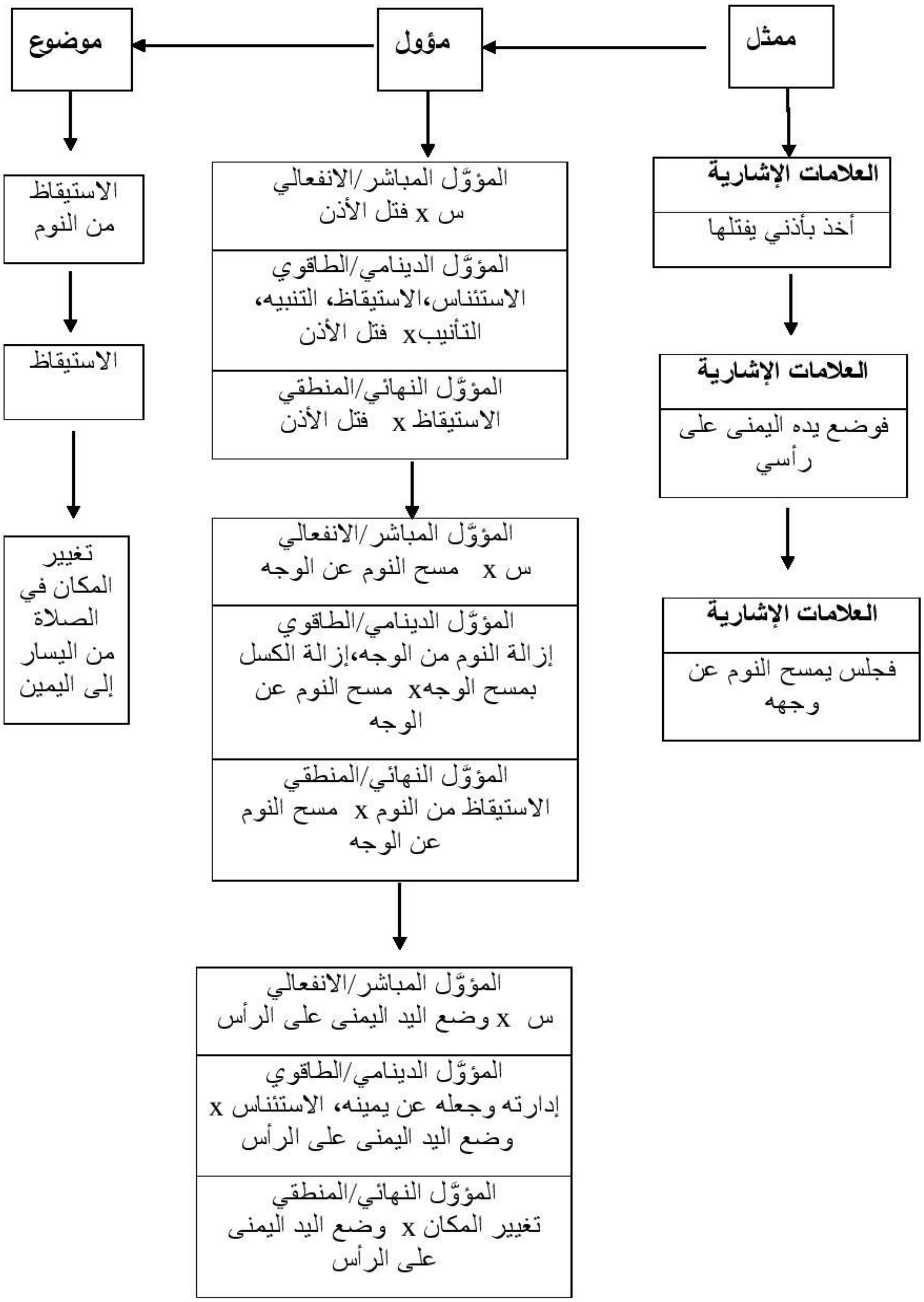
فالمؤوَّل الدينامي يمكن أن يقول - بشكل مباشر - مجموعة من الأشياء عن الموضوع المباشر للعلامة الإشارية (تدليك الأذن)، بوصفها شيئًا أو حدثًا موجودًا وواقعيًا في شكل علامة، أي حدث فردي. فطبيعة الموقف الذي حدثت فيه العلامة كونه صلاة في منتصف الليل، يعدّ قرينة تمكّن المؤوَّل الدينامي من الإمساك بالموضوع، لكن دون أن تسميه فيبقى خبرًا.

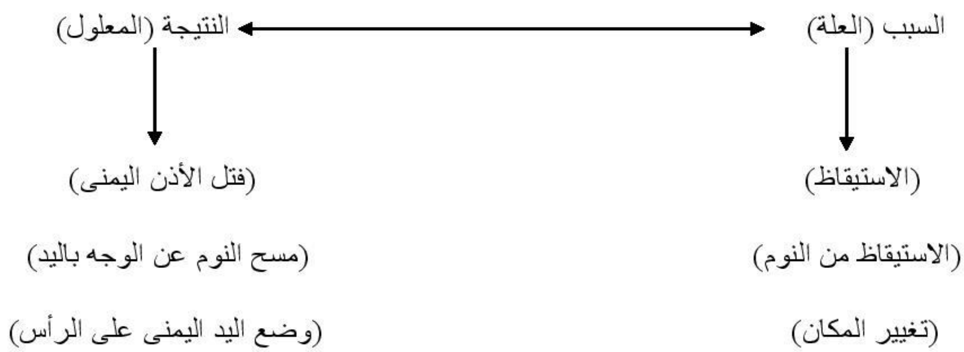
وإذا ما وضعنا الآن هذه العلامة الإشارية في سياقها بوصفها موضوعًا ديناميًّا، فإنَّها تنفتح على مجموعة من التأويلات، من نحو أنَّ يسير العمل في الصلاة لا يمنع صحتها، وأنَّ الرسول- صلى الله عليه وسلم - فعل ذلك تأنيسًا له، أو من أجل إيقاظه، وتنبيهه، وتعبير (فتل الأذن) خارج هذا السياق قد يعني محتوى آخر من نحو التهديد أو التوبيخ أو التأنيب. فالعلامة خارج أي سياق لا تقول شيئًا؛ لذلك عندما وضعنا العلامة في سياقها أصبحت تحيل على الموضوع الذي أشارت إليه (التأنيس والاستيقاظ x فتل الأذن)؛ لأنَّها فعليًّا متأثرة به، وهو الموضوع الفريد والوحيد الذي تملك صفته. فالعلامة في المستوى الثاني من التأويل أصبحت علامة تشكّل بالنسبة إلى مؤوّلها علامة وجود واقعي، فهي فردية قرينية تصديقية.

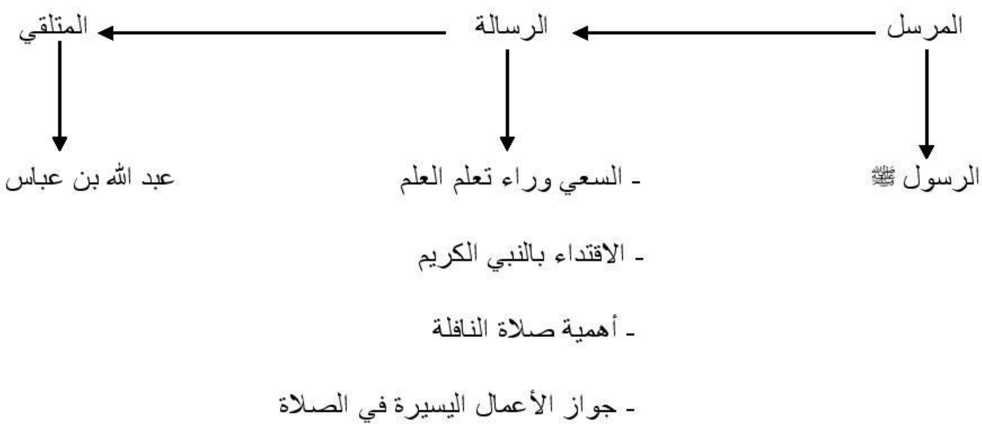
تظهر علامة (تدليك الأذن) - في نسق المؤوَّل النهائي - في مقام تواصلي (الصلاة) لا باعتبارها أيقونة ولا قرينة ولكن بوصفها رمزًا، وهو اسم آخر لعلامة القانون، أي العلامة العرفية.

فالعلامة الإشارية - بحكم الممارسات السيميائية والعرف الديني - أصبحت رمزًا للاستيقاظ، وأضحت علامة حجية دائمة الصدق، ومكتملة، ممثل يحيل على موضوع عبر مؤوَّل؛ وبهذا فالعلامة في المستوى الثالث من التأويل عرفية رمزية حجية.

ينبه نبينا - ﷺ - على مجموعة من الأمور المهمة في هذا الحديث، أهمها السعي وراء تعلم العلم والاقتداء بالنبي - ﷺ -، وتأكيد أهمية صلاة الليل (النافلة)، وجواز العمل اليسير في الصلاة كوضع اليد على الرأس، أو تدليك الأذن، وغير ذلك من التصرفات.


ممثل
مؤول
موضوع
العلامات الإشارية
أخذ بأذني يفتلها
العلامات الإشارية
فوضع يده اليمنى على رأسي
العلامات الإشارية
فجلس يمسح النوم عن وجهه
المؤوّل المباشر/الانفعالي
س x فتل الأذن
المؤوّل الدينامي/الطاقوي
الاستئناس،الاستيقاظ، التنبيه، التأنيب x فتل الأذن
المؤوّل النهائي/المنطقي
الاستيقاظ x فتل الأذن
المؤوّل المباشر/الانفعالي
س x مسح النوم عن الوجه
المؤوّل الدينامي/الطاقوي
إزالة النوم من الوجه،إزالة الكسل بمسح الوجه x مسح النوم عن الوجه
المؤوّل النهائي/المنطقي
الاستيقاظ من النوم x مسح النوم عن الوجه
المؤوّل المباشر/الانفعالي
س x وضع اليد اليمنى على الرأس
المؤوّل الدينامي/الطاقوي
إدارته وجعله عن يمينه، الاستئناس x وضع اليد اليمنى على الرأس
المؤوّل النهائي/المنطقي
تغيير المكان x وضع اليد اليمنى على الرأس
الاستيقاظ من النوم
الاستيقاظ
تغيير المكان في الصلاة من اليسار إلى اليمين


السبب (العلة)
النتيجة (المعلول)
(الاستيقاظ)
(الاستيقاظ من النوم)
(تغيير المكان)
(فتل الأذن اليمنى)
(مسح النوم عن الوجه باليد)
(وضع اليد اليمنى على الرأس)


المرسل
الرسالة
المتلقي
الرسول ﷺ
- السعي وراء تعلم العلم
- الاقتداء بالنبي الكريم
- أهمية صلاة النافلة
- جواز الأعمال اليسيرة في الصلاة
عبد الله بن عباس

**مستخلص:**

إذا أخفت العلامات اللسانية في طيات حروفها حقيقة أبعادها، فإنَّ العلامات الإشارية الجسمية أقدر على استنباط كوامن النفس الإنسانية وبواطنها. ومن هنا، فهذه العلامات لها أنساقها، وتراكيبها ودلالاتها وتداولها، وتأثيرها في سلوك المتلقي لها.

يمكن للقراءة المتأنية للعلامات الإشارية الجسمية - في موطأ مالك - أن توصلنا إلى مجموعة من النتائج، نلخصها في الآتي ذكره:

1- لا يتم التواصل بين البشر من خلال العلامات اللسانية فحسب، بل يتعدى ذلك ليشمل علامات غير لسانية، من نحو العلامات الإشارية الجسمية، التي تتمثل في حركات الجسم وهيئاته.

2- حرصت أحاديث الموطأ على تنويع طرائق إنتاج الدلالة وإيصال المعاني للمتلقي، فلم تقف عند حد الكلام المنطوق، وإنما تضمنت مواقف تم فيها توظيف هذه العلامات، لتؤدي مجموعة من الوظائف، على النحو الآتي: التكرار، والتكميل، والتعويض، والتناقض، والتعيين، والتأثير، والتصوير، والتنظيم، والرمز، والتعليم.

3- ليست العلامات الإشارية الجسمية نسقًا واحدًا، بل مجموعة من الأنساق، ترتبط بأعضاء الجسم الإنساني، وتتمثل في العلامات الإشارية الآتية: إشارة الوجه، والعين، واليد، والرجل، والرأس، والفم، والأذن. ويمكن تفصيلها على النحو الآتي:

أ- الوجه: قناة مهمة للتواصل، ووسيلة فعالة من الوسائل التي تساعد في إظهار الانفعالات والمشاعر، فهو يعبر عن دلالات كثيرة، من نحو الكراهية، والدهشة، والتهلل والتبسم والاستبشار، والغضب.

ب- اليد: علامة غير لسانية مهمة للتواصل مع الآخرين ونقل الأفكار؛ إذ إنَّها تلفت الانتباه، وتضبط التواصل بين المتواصلين وتؤثر فيهم، وتؤدي وظائف متنوعة عبر مجموعة من العلامات، فثمة يد لامسة، ويد مشيرة، ويد آمرة، ويد حانية عاطفة، ويد أيقونية مصورة راسمة.

ج- العين: علامة متعددة الدلالات، ومؤثرة في عملية التداول بين الأشخاص؛ إذ ترسل معاني واضحة فتؤثر فيهم إيجابًا أو سلبًا. فهناك العين المتابعة للإعجاب، والملتفتة للحيرة والارتباك، والحاسدة لإيقاع الضرر بالآخرين، والباكية للخشوع، والمعجبة للقبول والرضا، والمندهشة للاستغراب والتعجب.

د- الرأس: حامل للدماغ وجامع للحواس الخمس، وهو علامة دالة على كثير من المعاني والدلالات، مثل: التأمل، أو الكبرياء، أو الخجل، أو الخوف، أو الاستسلام، أو الرفض، أو الإجابة بدلالة نعم، أو بدلالة لا.

هـ- الرِّجل: علامة واضحة في الدلالة والتداول، والناظر المتدبر في المدونة يقف على تلكم الدلالات المتباينة بتباين علاماتها من مشي، أو وقوف، أو جلوس، ومن هذه الدلالات المرض، أو التعب، أو الاستلقاء والاسترخاء.

و- الفم: منطقة الابتسامة والضحك والسرور، فهي تختزل عددًا كبيرًا من المشاعر والأحاسيس سرورًا أو هزؤًا أو عجبًا.

ز- الأذن: عضو يستخدم من قبل الكائنات الحية لاستشعار الصوت ضمن ما يعرف بحاسة السمع؛ إذ ترتبط شحمة الأذن بالجانب المتعلق بالأحاسيس والمشاعر، فالإمساك بشحمة الأذن يحمل دلالات متنوعة، من نحو: التهديد، أو التنبيه، أو التأنيس.

4- لقد كانت العلامات الإشارية الجسمية في هذا الفصل داعمة للعلامات اللسانية في الإبانة والدلالة على المعنى، وإيصال الفكرة إيصالًا أوضح.

# الفصل الثالث

# العلامات الثقافية

# الفصـل الثالث: العلامـات الثقافيـة

**مقدمة:**

يشكل نص موطأ مالك علامة مكتملة، تتكون من مجموعة من الأنساق الثقافية ـ بوصفها أنساقًا دلالية تداولية ـ ذات إيحاءات ورموز عديدة، تنتج من سنن ديني ثقافي إسلامي، يشترك فيها مرسل الحديث ومتلقيه من أجل فهم الدلالات المتوخاة منه. قد يتم هذا التواصل بوساطة العلامات اللسانية، أو العلامات غير اللسانية، أو بهما معًا. وسنركز في هذا الفصل على علامات اللون، واللباس، والطعام، والعدد؛ لتكون مجالًا للدراسة والتحليل.

**1ـ العلامات الثقافية[1]: مفهومها وطبيعتها:**

ينشأ المفهوم السيميائي للثقافة[2] من النظر إليها على أنَّها مجموعة أنساق من العلامات الدالة[1]، متدرجة ومتعددة ومتغيرة[2]. والثقافة في مفهومها السيميائي الواسع ـ مثلما يحدده أصحاب جماعة

---

(1) يرجع مفهوم الثقافة في أصله اللغوي إلى الفعل "ثَقُفَ" على وزن كَرُمَ، وثَقِفَ على وزن فَرِحَ. ولها في الحالتين دلالتان: الأولى، حسية، والثانية، معنوية. يقال على المعنى الأول: " ثَقُفَ أو ثَقِفَ الخل ثقافة، فهو ثقيف، أي اشتدت حموضته وصار حِرّيفًا لذّاعًا. ويقال على الثاني: " ثَقُفَ أو ثَقِفَ الرجل" ثقافة، صار حاذقًا فطنًا، فهو ثقيف، والمرأة ثَقَاف. ففي حديث الهِجْرةِ " وهو غلام لَقِنٌ ثَقِفٌ " أَي ذو فِطْنةٍ وذَكاء. والمراد أَنَّه ثابت المعرفة بما يُحتاجُ إليه. ومنه حديث أُم حَكِيم بنت عبد المطلب " إني حَصانٌ فما أُكَلَّم وثَقَافٌ فما أُعَلَّم ". ومن معانيه في هذه الحالة، أيضًا، ثَقُفَ / ثَقِفَ الرجل الشيءَ ثَقْفًا وثِقافًا وثُقُوفةً، أي حَذَقَه. فهو رجل ثَقْفٌ. جمال الدين بن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، 19/9.

ـ تشترك دلالتا الثقافة المادية والمعنوية في مطلق المعنى وجوهره، وهو " الحذوق " ( كما في حال الخل ونحوه)، و"الحِذْق " ( كما في حال الإنسان والحيوان بعامة )، بمعنى اكتساب الشيء أو الإنسان صفة تنقله من حال إلى حال أعلى مرتبة وأرفع درجة من الوضع العادي، أو تتدرج به من وضع عام مألوف إلى وضع متميز. ويجوز الأمر في ذلك أن يكون في حال الماديات أو المعنويات. كمال بشر، خاطرات مؤتلفات في اللغة والثقافة، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 1995، ص ص.70-71.

ـ الثقافة: علم الأمة غير الواعي الذي تتوارثه الأجيال، وتسيّر به شؤون حياتها، على نحو اللغة أو اللهجة، ونظام إقامة البيوت، وأنواع المأكل وطرائق تحضيرها وتناولها، والملابس والفرش والثياب وأشكالها، والأمثال والحكايات الشعبية، وطرائقهم في الصناعة والتجارة والزراعة. حسين مؤنس، الحضارة، مجلة عالم المعرفة، الكويت، ع.1، يناير 1978، ص ص.322- 323.

ـ ومن أهم التعريفات التي كان لها مكان الصدارة في تعريف الثقافة تعريف إدوارد تايلور Edward Tylor [1832-1917]، الذي نُشِر في كتابه " الثقافة البدائية " "Primitive Culture"، بوصفها ذلك الكل الدينامي المعقد، الذي يشتمل على المعارف والفنون والمعتقدات والأعراف والأخلاق والعادات والقوانين، وأي قدرات أخرى يكتسبها الإنسان من مجتمعه بوصفه عضوًا فيه.

Edward B. Tylor, Primitive Culture, researches into development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom, New York, H. Holt and company, 1st American, from the $2^{nd}$ English ed., 1874, p.1.

وبحسب قول تايلور، فإنَّ الثقافة إرث غير بيولوجي للجنس البشري، لا يتحدد بوساطة العرق أو البيئة، وإنما هي شيء متكامل يمكن اكتسابه بالتعلم.

(2) تجمع سيميائيات الثقافة بين سيميائيات الدلالة وسيميائيات التداول، لكنها تختلف عنهما في بعض الخصائص التي جعلت منها مجالًا خاصًا آخر من مجالات الدراسة السيميائية، هذا الجانب يرتبط أكثر بالجانب التطبيقي؛ إذ تعود جذور سيميائيات الثقافة إلى فلسفة الأشكال الرمزية عند كاسيرر وإلى الفلسفة الماركسية. أما أهم رواد هذا الاتجاه، فنجد في روسيا: يوري لوتمان، وإيفانوف، وأوسبنسكي، وتودوروف. وفي إيطاليا: روسي لاندي، ولاندو، وأمبرتو إيكو. ويرى أصحاب هذا الاتجاه أنَّ العلامة تتكون من وحدة ثلاثية: الدال، والمدلول، والمرجع. وتنطلق سيميائيات الثقافة من=

موسكو- تارتو - نسق من العلاقات بين الإنسان والمجتمع الذي يعيش فيه، بوصفه كائنًا اجتماعيًا، يعمل على تنظيم سلوك الإنسان من جهة، ويحدد الطريقة التي يهيكل بها العالم من جهة أخرى. وبما أنَّ أنساق العلاقات بين الإنسان والمجتمع تختلف من ثقافة إلى أخرى، فإنَّ العلامات التي تأتينا من المجتمع لا يُنظر إليها بالطريقة نفسها في الثقافات المختلفة؛ إذ إنَّ معلومة معينة تُعدُّ أساسية في ثقافة ما، وتُعدُّ بلا قيمة في ثقافة أخرى(3)، ولا يمكن لهذه الأنساق أن تشكل ثقافة بمفردها إذا عُزلت عن سياقها، ولا يمكنها كذلك أن تكتسب دلالة وتداولًا إلا وفق سنن ثقافي أو ديني معيَّن. فالتمثال مثلًا، مقدس في الديانة الوثنية، ويرمز إلى الآلهة، ويجب المحافظة عليه، وصنم في الديانة الإسلامية، ويرمز إلى الشرك، ويجب تحطيمه.

وما دامت الأنساق الثقافية كلها أنساقًا تداولية، فإنَّ الموضوع الثقافي أصبح يشكل المحتوى الممكن لأي عملية تداولية، وإنَّ كل تداول يستلزم بالضرورة تبادل علامات، وإنَّ العلامات الثقافية ينبغي أن يُنظر إليها بوصفها مدلولات يتواصل بها الناس(4). وفي المقابل إذا لم يتوافر السنن المشترك بين ثقافة وأخرى قد يصبح هناك تشويش في عملية التواصل. ومن العلامات الدالة على ذلك، ما حدث عندما افتتحت شركة نفط أمريكية تعمل في السعودية في أوائل ثمانينات القرن العشرين مطعمًا لعمالها، يعمل على الطريقة الأمريكية؛ فقد لوحظ أنَّ عددًا قليلًا من السعوديين كانوا يرتادونه، علمًا أنَّ الطعام كان مجانيًا. وعند البحث عن سبب هذه الظاهرة، وجدوا أنَّ العامل يقف في صف طويل رافعًا صينية الطعام إلى أعلى منتظرًا الطاهي لكي يملأها له بالطعام. وكان العامل السعودي ينظر إلى هذا السلوك على أنه نوع من التسول، الأمر الذي أدى بالشركة إلى تغيير هذا السلوك بأن جعلت العمال يمررون

---

=اعتبار العلامات الثقافية موضوعات تواصلية وأنساقًا دلالية، والثقافة عبارة عن إسناد وظيفة الأشياء الطبيعية وتسميتها وتذكرها. فيصل الأحمر، معجم السيميائيات، الجزائر- لبنان، الدار العربية للعلوم ناشرون، ومنشورات الاختلاف، 2010، ص.97.

(1)Yu. M. Lotman & B. A. Uspensky, On the Semiotic Mechanism of Culture, New Literary History: Soviet Semiotics and Criticism: An Anthology, Vol. IX, winter 1978, p.211.

(3) ينظر: إيفانوف، وآخرون، نظريات حول الدراسة السيميوطيقية للثقافات مطبقة على النصوص السلافية، (ضمن كتاب: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا)، إشراف سيزا قاسم، ونصر حامد أبو زيد، القاهرة، دار التنوير للطباعة والنشر، 2014، ص.370؛ يوري لوتمان، وبورس أوسبنسكي، حول الآلية السيميوطيقية للثقافة، (ضمن كتاب: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا)، إشراف سيزا قاسم، ونصر حامد أبو زيد، القاهرة، دار التنوير للطباعة والنشر، 2014، ص ص.343-344.

(3) عبد القادر بوزيدة، يوري لوتمان... مدرسة تارتو – موسكو وسيميائية الثقافة والنظم الدالة، مجلة عالم الفكر، ع.3، م.35، يناير – مارس، 2007، ص.186.

(4) حنون مبارك، دروس في السيميائيات، مرجع سابق، ص.88.

الصينية على سطح معدني بدلًا من رفعها بأيديهم، مما أدى إلى ازدياد عدد مرتادي المطعم من السعوديين[1].

وبهذا يكون كل تداول تداولًا عن طريق سلوك مبرمج، ويكون بمقدور كل نسق تداولي أن يؤدي وظيفة. ويرى أمبرتو إيكو أنَّ الثقافة - لكي نفهمها - يجب أن نتناولها من زاوية مظهرها التداولي، ذلك أنَّ قوانين التداول هي نفسها قوانين الثقافة؛ وعليه فإنَّ هناك تساوقًا بين القوانين المنظمة للتداول والقوانين المنظمة للثقافة، بل يمكن القول إنَّ قوانين التداول وقوانين الأنساق السيميائية قوانين ثقافية[2].

لا يتصور المنظور السيميائي التداولي وجود نسق دال، ما لم تعضده خبرة إنسانية، يتفاعل فيها الفرد بالجماعة، وتؤلف إطارًا للمعرفة بالعالم تكون سندًا للأطر التي يستند إليها محللو الخطاب؛ لأنَّ تطور الخبرة يثري الشبكة المفهومية التي تستمد قوتها من مخزون المعرفة الدائم[3].

لكل مجتمع سُنَن ثقافية خاصة به تشكل سلوكه - كما ذكرنا - ، وتنقله من الطبيعة إلى الثقافة عبر أرضية الرمز. وسواء أكانت هذه الرموز في مجال الدين أم في مجالات أخرى فهي ضرورة لا بدَّ منها للتفاهم بين أفراد المجتمع الواحد؛ لأنَّ الرمز لا يستخدمه إلا الإنسان بوصفه كائنًا رمزيًا[4].

يعد الرمز طاقة تعبيرية لا يستهان بها، ووسيلة فنية للإيحاء والتلميح والإشارة. فهو يعبر عن ميل الإنسان إلى تحويل العلامات المجردة إلى علامات مجسدة من خلال أشياء محسوسة. فالرمز هو شيء يحل محل شيء آخر عن طريق التواضع أو التداعي أو العلاقة أو التشابه الطبيعي غير المقصود (العارض)[5]، من نحو الهلال رمز الإسلام، والصليب رمز المسيحية، والأسد رمز الشجاعة.

تثير الأشياء المجردة في الإدراك الإنساني من المعاني أكثر مما تدل عليه بحسب الظاهر، وبصورة أكثر وضوحًا يمكن أن نقسم الرمز إلى صنفين: أولاهما، سنطلق عليه (الرمز الشكلي "الصوري")، ونعني به نوعًا من العلامات المتواضع عليها، مثل اللغة بوصفها رموزًا لدلالاتها.

---

(1) عماد عبد اللطيف، التواصل عبر الثقافات، أثر العلامات غير اللغوية في الحوار بين العرب والغرب، ع.1، الصفحات 160- 169، مجلة جسور، مصر، 2012، ص. 165.
(2) حنون مبارك، دروس في السيميائيات، مرجع سابق، ص.88.
(3) أحمد يوسف، السيميائيات الواصفة، مرجع سابق، ص.153.
(4) William York Tindal, The Literary Symbol, Columbia University Prees, New York, 1955, p.5.
(5) Rand Paul, Thoughts Design, focal press, London, 1970, p.13.

وثانيهما، الرمز المجرد (الإنشائي) وهو نوع من الرموز التي لم يسبق لنا التواضع عليها، من نحو الرَّجل الذي يولد أعمى فتوضع له طبيعة اللون القرمزي[1].

تختلف اللغة - بوصفها مجموعة من العلامات والرموز - باختلاف الأمم، فلكل أمة مجموعتها الرمزية. والأمر سهل عندما نستخدم الكلمات للدلالة على الأشياء الخارجية؛ لأنَّ الكلمة والشيء كليهما يكونان من قبيل الكائنات المادية، وغاية الأمر ترانا نرمز بكائن مادي إلى كائن مادي آخر، لكن الأمر لا يكون بهذه السهولة، عندما نستخدم الكلمات للدلالة على الحالات الشعورية الداخلية، فعندئذ تكون العملية الرمزية عبارة عن تحويل ما ليس بمادة في طبيعته إلى ما هو مادي بطبيعته؛ إذ تحول حالات الفرح والحزن والغضب إلى كلمات تنطق وتكتب، والنطق والكتابة كلاهما مادي. لكنك تضطر إلى ذلك؛ إذ لا وسيلة لاطلاع سواك على حالاتك الداخلية، إلا إذا عرضتها أمام عينيه أو على مسمع من أذنيه؛ إذ المهم في الحالة الشعورية أن تمارس وتعانى لكي تدرك، لكن لا وسيلة أمام الإنسان إذا ما أراد توصيل حالته إلى سواه إلا أن يلجأ إلى الرمز[2]. فاللغة لا تستخدم فقط كمؤول للرموز المختلفة، بل يمكنها أيضًا أن تمتلك الآلية الرمزية للربط بين الرموز والأشياء، فالكلمات تدل وترمز في الآن نفسه؛ إذ إنَّ الاستعمال الإيحائي للكلمات بوساطة الاستعارات أو التقرير والإيحاء ليس شيئًا آخر سوى الربط الرمزي بين معنى حاضر ومعنى آخر غائب؛ وهذا ما يفسر القرابة التي يمكن ملاحظتها بين الوقائع الرمزية، داخل اللغة وخارجها، وكذا إمكان تصنيف الوقائع الرمزية غير اللسانية[3].

إذا كانت اللغة نسقًا من العلامات أكثر تعقيدًا بما لا يقاس وأكثر قدرة على خدمة الفكر، فإنَّ أنساقًا رمزية أخرى تبدو ذات تأثير أكبر على الكائنات الإنسانية. فاللون الأبيض في الحديث الآتي: " أَنْ صَلِّ الظُّهْرَ إِذَا زَاغَتِ الشَّمْسُ، وَالْعَصْرَ، وَالشَّمْسُ بَيْضَاءُ نَقِيَّةٌ"[4] قد يرمز به إلى النقاء والصفاء؛ لا بل دقق النظر هنا في كلمة النقاء أو الصفاء، تجدها هي نفسها استخدمت استخدامًا رمزيًا جاء ليدل على حالة عقلية أو نفسية معينة، وإلا فكيف تكون الحالة الداخلية منقاة؟ أو مصفاة؟ هكذا نرى أنَّه إذا كان المرموز إليه حالة شعورية داخلية، كان لا بد من تحويلها إلى صورة مادية، بينهما شبه بوجه من الوجوه، فحالة النقاء والصفاء شبيهة بالماء الصافي، وهما شبيهان باللون الأبيض الخالي من البقع الملونة بألوان أخرى.

---

(1) Bevan Edwyn, Symbolism and Belief, Published by Beacon Paperbacks, Beacon press, Beacon Hill, Boston, U.S.A, 1957, p.80.

(2) زكي نجيب محمود، الإنسان والرمز، مجلة الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ع.42، مصر، 1960، ص.45.

(3) تزيفان تودوروف، العلامة والرمز، ترجمة محمد سبيلا ، مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، مج.7، ع.41، الصفحات 299- 303، لبنان، 1986، ص.303.

(4) الموطأ، 7/1، ح.7.

وتأسيسًا على ماسبق، فإنَّ الثقافة ترفدها الرموز والشعارات، وتجد ملاذها في أحضان الخطاب، ويغذي وجودها سوق العلامات - سواء أكانت طبيعية أم اصطناعية، بسيطة أم مركبة، لسانية أم غير لسانية- وفق قانون التبادلات الرمزية أو ما أسماه أرنست كاسيرر Ernest Cassirer [1874-1945] بمبدأ الرمزية. وتجد العلوم الإنسانية ضالتها في سلسلة الخطابات التي تصبح موضوعًا لها، بشرط توافر هذا التسلسل من الخطابات على معطيات تتسم بالتجانس والتشاكل. ويتناغم مفهوم التشاكل- الذي ابتدعه غريماس A. J. Greimas [1917- 1992] في الدلاليات البنوية - مع مستوى الخطاب، ويستجيب لمفهوم التدلال (Significance) الذي أشار إليه بنفنست. فالهدف من وراء التشاكل هو الإسهام في رفع المعوقات أمام قراءة التعدد الدلالي الذي يقتضيه حضور الثقافة، ويتجلى في الخطابات والنصوص[1].

وبحسب رأي أمبرتو إيكو، فإنَّ كل كيان ثقافي يمكنه أن يكون ظاهرة سيميائية، وأنَّ الثقافة يمكنها أن تُدرَس جميعها من وجهة نظر سيميائية؛ لأنَّ كل ظاهرة ثقافية عبارة عن وحدة دلالية، أو لأنَّ المدلول وحدة ثقافية[2]. وبناء على هذا التصور، فإنَّ تقرير علامات موطأ مالك - بوصفه خطابًا دينيًا إسلاميًا - يحمل مجموعة من الإيحاءات والرموز يضبطها ويحددها السنن الثقافي الإسلامي؛ لذلك فإنَّنا سنقوم بدراسة علامات اللون، واللباس، والطعام، والعدد، بوصفها أنساقًا دلالية تداولية.

**2- أنساق العلامات الثقافية:**

تتكون العلامات الثقافية من الأنساق الدلالية التداولية الآتية:

**2-1- علامات اللون[3]:**

أدت الألوان على مر التاريخ وما زالت تؤدي دورًا مهمًا في حياة الناس، واقترنت أهميتها بالعادات والتقاليد وبالنواحي النفسية. وتعددت دلالاتها التعبيرية الإيحائية، فأصبح لها تأثير في الجسم والنفس والطباع والمزاج، فمنها ما يوحي بالبرد، مثل اللون الأخضر والأزرق، ومنها ما يوحي بالدفء، من نحو اللون الأحمر والبرتقالي[4]، ومنها ما يبعث في النفس السعادة والسرور، ومنها ما يبعث الملل والاضطراب، فقيل: ضحكة صفراء، وأحلام وردية، وأيام سوداء، وليلة حمراء، وغير ذلك من التعبيرات التي تختلف دلالاتها من ثقافة إلى أخرى.

---

(1) أحمد يوسف، سيميائيات العلامة، مرجع سابق، ص.78.
(2) حنون مبارك، دروس في السيميائيات، مرجع سابق، ص.89.
(3) ينظر: ملحق (1/2)، ص. 297.
(4) مجموعة مو، بحث في العلامة المرئية، من أجل بلاغة الصورة، تر. سمر محمد سعد، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2012، ص.321.

لا يتوقف استخدام الإنسان للألوان في حياته اليومية على النواحي الجمالية، وعلى الشعور بالسعادة والبهجة فحسب، بل يتعدى ذلك إلى الكثير من الأغراض والوظائف والمدلولات، التي تعكس بواطن شخصيته وسلوكه. فكل لون يحمل دلالات ومعاني كثيرة، قد لا نعيها للوهلة الأولى، ولكن إن تأملنا أنفسنا من خلال ممارسة سلوكنا فحتمًا سنرى مدى تأثرنا بذلك اللون.

اللون - بوصفه علامة بصرية - له أهمية في الإدراك الحسي والمعرفي في التجربة الإنسانية؛ إنَّه يفعّل الحوافز التي تكثّف الوعي البصري، والقدرة على الاستجابة، ويكشف عن المشاعر والأحاسيس المخفية في بواطن النفس الإنسانية، وله قيمة تواصلية مهمة؛ إذ يحسّن إلى درجة كبيرة كفاءة نقل الرسالة إلى المتلقي(1)، كما أنَّه يعكس مزاج الإنسان وطباعه وميوله(2).

واللون(3) في حقيقته، طاقة مشعة لها طول موجي، يختلف في تردده وتذبذبه من لون إلى آخر(4)، وتقوم المستقبلات الضوئية في الشبكة باستقبالها، وترجمتها إلى ألوان(5). وهناك ألوان رئيسة ينتج منها - عند مزجها - الألوان الأخرى كلها التي نراها ونستخدمها في حياتنا اليومية(6)، وهذه الألوان هي الأحمر، والأزرق والأخضر. فعندما تدخل طاقة الضوء إلى الجسم فإنها تنبه الغدة النخامية، والجسم الصنوبري، مما يؤدي إلى إفراز هرمونات معينة، تحدث مجموعة من العمليات الفسيولوجية، ومن ثمَّ السيطرة التامة على تفكيرنا، ومزاجنا وسلوكنا(7).

---

(1) Dennis M. Puhalla, Color as Cognitive Artifact: A Means of Communication- Language and Message, Adissertation submitted to the Graduate, Faculty of North Carolina State University in partial fulfillment of the requirments for the degree of Doctoral Philosophy in Design, 2005, pp.1-2.

(2) آلن بيز، لغة الجسم: كيف نقرأ أفكار الآخرين من خلال إيماءاتهم، تر. سمير شيخاني، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1994، ص.192.

(3) ورد معنى اللون في لسان العرب أنَّه: هيئةٌ كالسَّوَاد والحُمْرة، ولَوَّنْتُه فتَلَوَّنَ ولَوْنُ كلِّ شيء ما فَصَلَ بينه وبين غيره، والجمع أَلْوَان، وقد تَلَوَّنَ ولَوَّنَ ولَوَّنه، والأَلْوانُ الضُّروبُ، واللَّوْنُ النوع، وفلان مُتَلَوِّنٌ إذا كان لا يَثْبُتُ على خُلُقٍ واحد، واللَّوْنُ الدَّقَلُ وهو ضَرْب من النخل. جمال الدين بن مكرم بن منظور،، لسان العرب، مرجع سابق، ج.13، ص.393.

وجاء في معجم اللغة العربية المعاصرة بأنَّ اللون: صفة الشيء من بياض أو سواد وغيرهما، ولا يدرك إلا بالنظر. ولون أساس: لون ضمن مجموعات الألوان الرئيسة الثلاثة التي يتولد عن كل لون منها ألوان ودرجات أخرى، من تلك الألوان الرئيسة: اللون الأحمر، والأزرق، والأخضر. أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص.2051.

(4) للألوان أطوال موجية يختلف ترددها وتذبذبها باختلاف طبيعة كل لون، وهي على النحو الآتي: اللون الأحمر: طوله الموجي 560- 700، اللون البرتقالي: 590- 640، اللون الأصفر: 550- 580، اللون الأخضر: 490- 530، اللون الأزرق: 450- 480، اللون البنفسجي: 390- 440.

John F. Pile, Interior design, Harry n. a bram s. Inc., New York, 1992, p.303.

(5) سليمان الشعيلي، الألوان ودلالاتها في القرآن الكريم، مجلة جامعة الشارقة، م.4، ع.3، 2007، ص.62.

(6) Willard F. Pellinan, Science design, Stage Lighting Sound Costume, Makeup, Harper and row publishers, Inc. New York, 1983, p.102.

(7) سليمان الشعيلي، الألوان ودلالاتها في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص.62.

مثلما تخاطب العلامات الثقافية - في موطأ مالك - العقل، فإنَّها تخاطب العاطفة كذلك؛ لتدغدغ المشاعر النبيلة، وتشحذ الهمم، وتصقل الأذواق، وتدفعها إلى استكناه منابع الصفاء النفسي، في دلالات هذا النص الديني الإسلامي.

واللون - في موطأ مالك - غير مقصود لذاته، وإنَّما يحمل دلالات يراد نقلها إلى المتلقي؛ لتؤدي دورها التأثيري فيه عقيدة وسلوكًا. وفيما يأتي تفصيل لاستعمالات كل لون على حدة:

**2-1-1- اللون الأبيض:**

يعدّ اللون الأبيض إلى جانب اللون الأسود واللون الرمادي ألوانًا حيادية من دون وجود، أي خاصية تتعلق بالهوية اللونية المميزة لها. فمن وجهة النظر العلمية، الأبيض والأسود ليسا لونين حقيقيين، فالسطح الأسود يمتص الضوء الساقط عليه، والأبيض يعكسه[(1)].

للّون الأبيض معانٍ ودلالات رمزية كثيرة؛ إذ استخدمه الإنسان - منذ القدم - في طقوسه وفي عباداته. فهو علامة الطهارة؛ إذ أوجب الفيثاغوريون[(2)] على أنفسهم ارتداء الأبيض، ودفن موتاهم في أكفان بيضاء. والأبيض علامة الاستقامة والعدالة وإشعاع الخير، ولقد أعاد المسيحيون أخذه في الثياب التي تلبس عند التعميد، وعند الاجتماع الاحتفالي أو الزواج. وهو علامة الفرح عند الرومان[(3)].

استعمل العرب القدماء هذا اللون؛ ليدل على الطهر والنقاء، فقالوا: كلام أبيض، ويد بيضاء. واستخدموا البياض كذلك؛ لنقاء العرض من العيوب، وللمدح بالكرم. وأطلقوا على الشمس والحنطة اسم البيضاء. وقالوا: الأيام البيض لليالي 13، 14، 15؛ لأنَّ القمر يطلع فيها من أولها إلى آخرها. وأطلقوا الأبيض على السيف، وعلى الفضة. ووصفوا الأرض بالبياض إذا كانت ملساء لا نبت فيها. ومن التعبيرات التي استخدمت حديثًا قولهم: كذبة بيضاء، أي لا ضرر منها، وانقلاب أبيض، إذا لم يستخدم فيه سلاح ولم يقع فيه قتلى[(4)].

لقد أتى هذا اللون أكثر الألوان ورودًا في القرآن الكريم؛ إذ ذكر اثنتي عشرة مرة[(5)]؛ ليرمز إلى النور والهداية والخير والفوز بالجنة ...إلخ. ويكثر اللون الأبيض في الحديث النبوي، تبعًا لثنائية الخير

---

(1) شاكر عبد الحميد، الفنون البصرية وعبقرية الإدراك، القاهرة، دار العين للنشر، 2007، ص130.

(2) الفيثاغورية؛ المدرسة الفيثاغورية (Pythagoreanism): مدرسة فلسفية وأخوية دينية يعتقد أنَّ فيثاغورس، الفيلسوف اليوناني، أنشأها في جنوب إيطاليا، وفرض على المنتسبين إليها حياة تقشفية صارمة. استمرت الفيثاغورية بعد فيثاغورس، نحوًا من ثمانمائة عام، وكان لها تأثير كبير في تطور الفكر الإنساني، قالت بأنَّ الحقيقة في أعمق أعماقها رياضية (Mathematical)، وبأنَّ العدد أساس كل شيء، وبأنَّ لكل عدد مضمونه الخاص، فالعدد (1) هو الرأي، والعدد (4) هو العدالة، والعدد (5) هو الزواج. منير البعلبكي، موسوعة المورد، 1991.
Htt://www.encyc.reefnet.gov.sy

(3) فيليب سيرنج، الرموز في الفن- الأديان- الحياة، تر. عبد الهادي عباس، دمشق، دار دمشق، 1992، ص428.

(4) أحمد مختار عمر، اللغة واللون، القاهرة، مكتبة عالم الكتب، ط2، 1997، ص69.

(5) المواضع التي ورد فيها اللون الأبيض في القرآن الكريم:=

والشر التي بيّنها الحديث، وهو من أكثر الألوان ذكرًا في المدونة؛ فقد جاء وصفًا للباس، والأرض، وكفن الميت، والشمس، ووجوه المؤمنين،؛ ليدلَّ على دلالات متنوعة، يمكن توضيحها على النحو الآتي:

أ- وصف للباس: ومثال ذلك حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه: " إِنِّي لَأُحِبُّ أَنْ أَنْظُرَ إِلَى الْقَارِئِ أَبْيَضَ الثِّيَابِ"[1]. تشكلت علامة اللون في هذا الحديث من مستويين: المستوى التقريري الذي تمثل في لون الثياب البيضاء، والمستوى الإيحائي الذي دل على الطهارة والجمال والنقاء، لقد مرَّ معنا تحليل هذه العلامة في الفصل الأول من هذا البحث[2].

ب- وصف للأرض: نحو ما جاء في حديث مالك بن أنس: "وَلاَ يَنْبَغِي أَنْ تُسَاقَى الْأَرْضُ الْبَيْضَاءُ. وَذلِكَ أَنَّهُ يَحِلُّ لِصَاحِبِهَا كِرَاؤُهَا بِالدَّنَانِيرِ وَالدَّرَاهِمِ. وَمَا أَشْبَهَ ذلِكَ مِنَ الْأَثْمَانِ الْمَعْلُومَةِ"[3]. إنَّ الدال اللوني (الأبيض) الذي صبغ الأرض في هذا الحديث دلَّ على الأرض الملساء الجرداء، التي لا نبت فيها.

ج- وصف لكفن الميت: يرمز لون كفن الميت الأبيض إلى ترك الدنيا وخطاياها؛ إذ كُفِّن النبي - ﷺ - في ثلاثة أثواب بيض سحولية ليس فيها قميص ولا عمامة[4]. فلكسيم الكفن الأبيض يحمل سيميمات

---

=- قال تعالى: {وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ}. سورة البقرة، 187.
- قال تعالى: {يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُواْ الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ}. سورة آل عمران، 106.
- قال تعالى: {وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ}. المرجع نفسه، 107.
- قال تعالى: {وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاء لِلنَّاظِرِينَ}. المرجع نفسه، 108.
- قال تعالى: {وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاء مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَى}. سورة طه، 22.
- قال تعالى: {وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاء لِلنَّاظِرِينَ}. سورة الشعراء، 33.
- قال تعالى: {وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاء مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ}. سورة النمل، 12.
- قال تعالى: {اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاء مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِن رَّبِّكَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْماً فَاسِقِينَ}. سورة القصص، 32.
- قال تعالى: {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ}. سورة فاطر، 27.
- قال تعالى: {بَيْضَاء لَذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ}. سورة الصافات، 46.
- قال تعالى: {كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ}. المرجع نفسه، 49.
- قال تعالى: {وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسَفَى عَلَى يُوسُفَ وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ}. سورة يوسف، 84.

(1) الموطأ، 911/2، ح.2.

(2) ينظر: ص.25 من هذا البحث.

(3) الموطأ، 703/2، ح.2.

(4) ينظر: "حَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ - ﷺ -، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - كُفِّنَ فِي ثَلَاثَةِ أَثْوَابٍ بِيضٍ سُحُولِيَّةٍ، لَيْسَ فِيهَا قَمِيصٌ وَلَا عِمَامَةٌ". المرجع نفسه، 223/1، ح.5.

الطهارة والطيب، في ضوء السنة النبوية؛ إذ قال ﷺ: "الْبَسُوا مِنْ ثِيَابِكُمْ الْبَيَاضَ فَإِنَّهَا أَطْهُرُ وَأَطْيَبُ وَكَفِّنُوا فِيهَا مَوْتَاكُمْ"(1).

د- وصف للشمس: ورد في حديث عبد الله بن عمر: "أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ كَتَبَ إِلَى عُمَّالِهِ (...) أَنْ صَلُّوا الظُّهْرَ، إِذَا كَانَ الْفَيْءُ ذِرَاعًا، إِلَى أَنْ يَكُونَ ظِلُّ أَحَدِكُمْ مِثْلَهُ. وَالْعَصْرَ وَالشَّمْسُ مُرْتَفِعَةٌ بَيْضَاءُ نَقِيَّةٌ"(2). تجسدت علامة اللون في هذا الحديث باللون الأبيض النقي غير المختلط باللون الأصفر. وفي الحقيقة، فإنَّ البياض ليس صفة لعين الشمس، وإنما صفة للأرض والجدار التي تسقط عليه أشعة الشمس. وهذا فيه دعوة للمحافظة على أداء الصلوات في وقتها، وعدم تأخيرها إلى وقت الغروب.

لقد حمل لكسيم اللون الأبيض في هذا الحديث سيميمات فيزيائية جعلت سطحه يعكس كل الألوان الساقطة عليه كما أسلفنا؛ وعليه فإنَّ بياض الشمس ونقاءها وعدم اختلاطها بأي لون آخر وبالذات اللون الأصفر (لون الغروب)- يتشاكل مع وقت صلاة الظهر الواضح البيّن، المسموح به لصلاة الظهر، وغير المختلط بأوقات أخرى؛ لاحتوائه على مقوم مشترك بينهما وهو [الوضوح+ الظهور].

هـ- وصف لوجوه المؤمنين يوم القيامة: لقد عبّر الرسول - ﷺ - عن النور الكائن في وجوه المؤمنين يوم القيامة ووضوحهم وظهورهم بين الأمم آنذاك بصورة أيقونية لونية جميلة، وهذه اللوحة الأيقونية علامة واضحة، يتعيّن على متلقي الحديث أن يستقبلها مستعينًا بإدراكه البصري، وإذا كانت الألوان - في الأمثلة السالفة الذكر - قد جاءت بتعبير بسيط، فإنَّ الألوان هنا تجاوزت المدرك العادي المتمثل في المعاني المباشرة، لتتحول إلى علامة أيقونية بصرية تحتاج إلى البحث في التأويلات الدينامية عن الدلالات الكامنة وراءها، وذلك كما سيأتي في الحديث النبوي الآتي:

"وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنِ الْعَلاَءِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ -، خَرَجَ إِلَى الْمَقْبُرَةِ، فَقَالَ: السَّلاَمُ عَلَيْكُمْ دَارَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ، وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ بِكُمْ لاَحِقُونَ، وَدِدْتُ أَنِّي قَدْ رَأَيْتُ إِخْوَانَنَا. فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَسْنَا بِإِخْوَانِكَ؟ قَالَ: " بَلْ أَنْتُمْ أَصْحَابِي، وَإِخْوَانُنَا الَّذِينَ لَمْ يَأْتُوا بَعْدُ، وَأَنَا فَرَطُهُمْ عَلَى الْحَوْضِ. فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ تَعْرِفُ مَنْ يَأْتِي بَعْدَكَ مِنْ أُمَّتِكَ؟ قَالَ: أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ لِرَجُلٍ خَيْلٌ غُرٌّ مُحَجَّلَةٌ، فِي خَيْلٍ دُهْمٍ بُهْمٍ، أَلاَ يَعْرِفُ خَيْلَهُ ؟ قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: " فَإِنَّهُمْ يَأْتُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ غُرًّا مُحَجَّلِينَ مِنَ الْوُضُوءِ(3)، وَأَنَا فَرَطُهُمْ عَلَى الْحَوْضِ، فَلاَ يُذَادَنَّ رِجَالٌ عَنْ

(1) سليمان بن خلف الباجي، المنتقى، شرح الموطأ، مرجع سابق، 7/1.

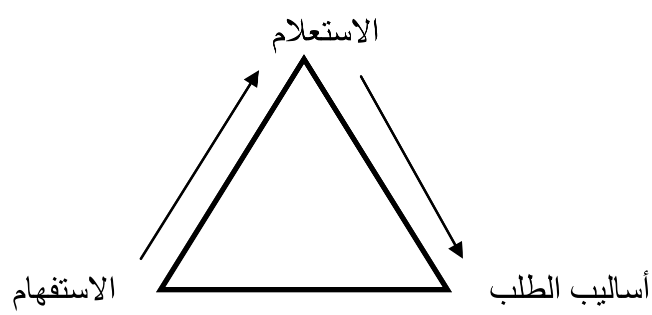
(2) الموطأ، 7/1، ح.7.

(3) إنَّ سائر الأمم لا تكون على هذه صفة ، ولذلك يَعرِف الرسول - ﷺ - الغرَّ المحجلين منهم، وقد ذهب قوم بهذا الحديث إلى أنَّ سائر الأمم كانت لا تتوضأ، وأنَّ الوضوء اختصت به أمة محمد ﷺ ولذلك يَعرِف أمته بآثار الوضوء، وهذا وجه محتمل، ويحتمل أن تكون سائر الأمم كانت تتوضأ وضوءنا هذا أو غيره، ولا يأتون يوم القيامة غرًّا محجلين من=

حَوْضِي، كَمَا يُذَادُ الْبَعِيرُ الضَّالُّ، أُنَادِيهِمْ أَلاَ هَلُمَّ، أَلاَ هَلُمَّ، أَلاَ هَلُمَّ، فَيُقَالُ: إِنَّهُمْ قَدْ بَدَّلُوا بَعْدَكَ، فَأَقُولُ: فَسُحْقًا. فَسُحْقًا. فَسُحْقًا"[1].

شكلت إجابة الرسول - ﷺ - عن كيفية معرفة أمته يوم القيامة علامة أيقونية قوامها الألوان، تمثلت في تشبيه الأمة الإسلامية بالخيل الغرّ المحجلة المنتشرة في وسط الخيل البهم الدهم[2]؛ وعليه فإنَّ العلامتين (غرّ، محجلين) تمثلان دالًا لونيًا هو الأبيض، والعلامتان (دُهْم، بُهْم ) تشيران إلى الأسود. ونتيجة لهذا التعارض بين هذين اللونين نحصل على وضوح في البياض، وشدة في السواد؛ لأنَّ التعارض يُقوّي كلا الطرفين.

فالاستفهام (أرأيت، ألا ؟) شكَّل علامة لسانية تكونت من الدال (الاستفهام)، والمدلول (الاستعلام)، والمرجع (أساليب الطلب). فالفعل (رأيت) عندما اقترن بحرف الاستفهام (الهمزة) دلّ على معنى (أخبرني)[3]. ويمكن توضيحه في الرسم الآتي:




---

=أثر الوضوء، فيكون ما جعل لأمة محمد - ﷺ - فضيلة خُصّت بها. الباجي، المنتقى، شرح موطأ مالك، مرجع سابق، باب جامع الوضوء، 1/ 163-164، ح. 56.

(1) الموطأ، 28/1، ح.28. ورد هذا الحديث عن عبد الله بن بشر رضي الله عنه عن النبي ﷺ: " إنَّ أمتي يدعون يوم القيامة غرًا محجلين من آثار الوضوء، فمن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل". محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تح. مصطفى البغا، بيروت، مطبعة الهندي، ط.1، 1976، الوضوء، باب فضل الوضوء، 63/1، ح.136؛ مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ط.1، 1955، الطهارة، باب استحباب إطالة الغرة، 68/2، ح.246؛ وذُكر أيضًا برواية أخرى في صحيح مسلم كما في حديث أبي هريرة - رضي الله عنه -، عن رسول الله ﷺ: "إنَّ حوضي أبعد من أيلة من عدن، لهو أشد بياضًا من الثلج، وأحلى من العسل واللبن، ولآنيته أكثر من عدد النجوم، وإنّي لأصدّ الناس، كما يصدّ الرجل إبل الناس عن حوضه، قالوا: يا رسول الله، أتعرفنا يومئذ: قال: نعم، لكم سيما ليست لأحد من الأمم، تردون عليَّ غُرًّا محجلين من أثر الوضوء". المرجع السابق، 71/3، ح.247؛ محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، مرجع سابق، 1438/2.

(2) الغرّ: جمع أغرّ، والغُرة في الأصل: بياض في جبهة الفرس، والتحجيل: بياض في قوائمها. والدُّهْم: جمع أدهم، والدهمة: السواد، والبُهْم: جمع بهيم، وهو الأسود، وقيل هو الذي لا يخالط لونه لون سواه، سواء أكان أبيض أم أسود أم أحمر، بل يكون لونه خالصًا. ينظر: عبد الرحمن السيوطي، تنوير الحوالك، شرح موطأ مالك، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، 1969، 40/1.

(3) ذهب الزركشي إلى أنَّ الفعل (رأى) إذا دخلت عليه همزة الاستفهام امتنع أن يكون من رؤية البصر والقلب وصار بمعنى (أخبرني). جمال الدين بن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تح. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، بيروت، دار الفكر، ط.5، 1979، ص.240.

أراد الرسول - ﷺ - في هذا الحديث أن يدخل على نفوس المؤمنين الأُنسة بهذه الأداة الاستفهامية، فالهمزة هنا هيأت الأذهان وأثارتها لمعرفة المسؤول بها عنه، وفي دخولها على (رأيت) دلالة على أنَّه كالعِلم الذي تراه العين وتدركه الحواس، فالهمزة جاءت في هذا الموضع؛ لتؤكد المعنى وتقرره. فقوله ﷺ: (ألا يعرف خيله؟) تعبير طلبي، تضمن محتوى التقرير، وعبّر بلفظ الاستفهام لإنكار محتوى النفي في (لا) وذلك للمبالغة في الإثبات، والمراد تقرير ذلك في النفوس.

يمثل اللون الأبيض (الممثل) - بالنظر إلى علاقته بذاته - علامة كيفية (حسية كامنة). فاللون الأبيض الجزئي الموجود في جسم الفرس هو أيقونة للموضوع الذي يشبهه ويطابقه[1]. وهو علامة خبرية تشير إلى صفات واقعية معينة، تجعل الموضوع يتعيّن في حال تحققه الفعلي[2]، ووساطتها تكون ذهنية لفكرة أو لتمثل ما. فمن خلال هذه العلامة نعمل على إيجاد وساطة بين الأصل والشبه. والعلامة في المستوى التأويلي الأول (المباشر/ الانفعالي) هي مجرد انفعال غير متحقق، لا تقبل الصدق ولا الكذب. فهي كيفية أيقونية خبرية.

فبياض ناصية الخيل وقوائمها ليست سوى مجرد كيفية ممكنة وفقط، بل إنَّها تتجلى ضمن موضوع فرداني، أي ضمن جسم يخصّصها (فردية). وإذا ما تمَّ وضع علامة اللون في سياقها التأويلي الدينامي الذي يوفره لنا الممثل، فإنَّ تشبيه المسلمين يوم القيامة بالخيل الغرّ المحجلة (بياض الناصية واليدين والرجلين من أثر الوضوء) يمكن أن يأخذ منحى تأويليًا مختلفًا، وينفتح على الدلالات الآتية: الصفاء، والنقاء، والطهارة، والنور... إلخ؛ وعليه فإنَّ علامة اللون في المستوى الثاني من التأويل تكون فردية قرينية تصديقية.

بعد أن رسم الرسول - ﷺ - هذه الصورة الأيقونية (وجود الخيل الغرّ المحجلة وسط الخيل الدهم البهم) للإجابة عن سؤال صحابته، وجدنا الصحابة قد استحضروا مخزونهم الثقافي والاجتماعي، وفهموا المراد منها، قالوا: بلى يا رسول الله. وتقرير العلامة اللسانية (بلى) هنا حرف إيجاب، وإيحاؤها رفع حكم النفي عن معرفة الخيل وإيجاب نقيضه. ومن منظور العرف والتواضع[3] تكون الدلالة التي

---

(1) يقول بورس: إنَّ علامة ما هي أيقونة عندما تمثل موضوعها، بصورة مبدئية، من خلال تشابهها. وللعلامة الأيقونية- بحسب موريس- من وجهة نظر ما خصائص المشار إليه ذاتها. ويرى روش (Ruesch) وكيس (Kess) أنَّ فيها سلسلة من الرموز تتشابه بتناسباتها، وبعلاقات تشابهها مع ما تمثِّل من شيء، وفكرة أو حدث. مجموعة مو، بحث في العلامة المرئية، من أجل بلاغة الصورة، مرجع سابق، ص.162.

(2) حامد خليل، المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس، مرجع سابق، ص.75.

(3) ينطلق أمبرتو إيكو من فرضية مفادها أنَّ كل أشكال التواصل تستلزم وجود سنن. وإذا كان علماء اللسانيات قد برهنوا على أنَّ كل كلام يقتضي وجود "لسان" سابق عليه في الوجود، فيمكننا أن نفترض أنَّ كل إنجاز تواصلي يستلزم "قدرة" تسبقه. ويفترض إيكو كذلك أنَّ السنن أو القواعد التي تضبط التواصل هي نتاج المواضعة الثقافية. وإذا كان الإنسان العادي لا يستبطن قواعد السنن وقوانينها بالحدس والمشاركة الاجتماعية العفوية، فإنَّ مهمة السيميائيات هي=

ولّدتها علامة اللون النور الكائن في وجوه المؤمنين وقوائمهم يوم القيامة (عرفية)؛ إذ تم تشبيه هذا النور الذي يكون على موضع الوضوء بغُرة الفرس وتحجيله (استعارة)، ترمز إلى نهايتهم المبشرة، وشهرتهم، وطيب ذكرهم يومئذ بين الخلائق (رمزية). فالعلامة في المستوى الثالث من التأويل (النهائي/ المنطقي) دائمة الصدق (حجية)؛ وبهذا تكون العلامة عرفية رمزية حجية.

إنَّ علامة اللون المتمثلة بالبياض الجزئي في جسم الفرس، وموقعه في الرأس تقرير على مستوى تركيب اللون، ومحتوى على مستوى تكريم الإنسان بتعليمه العبادة، كما أنَّ الخيل كائن محبب يثير البهجة (Happiness) في القلوب والنفوس. فاللون الأبيض شعاع بارز في ليلة ظلماء.

جاءت علامة الخيل في هذا الحديث؛ لتحقق غاية الإبلاغ بالأيقونة البصرية، في تشكيل هذه الصورة، كون الخيل تتسم بالحركة؛ لكي توائم حركة المقصود المصور وتمنحة فاعلية مؤثرة؛ ولهذا استعمل الرسول- ﷺ - صورة الخيل في موقفين متضادين: الحُسْن والقبح، اللذين يواكبان ثنائية الخير والشر. والتضاد بين اللونين يبرز أمام الناظرين؛ ليحكم على مكانة أصحاب كل لون عند ربهم. فالبياض يرمز للنور والضياء والإيمان، أما السواد، فيرمز للكفر والخطيئة والخسران(1).

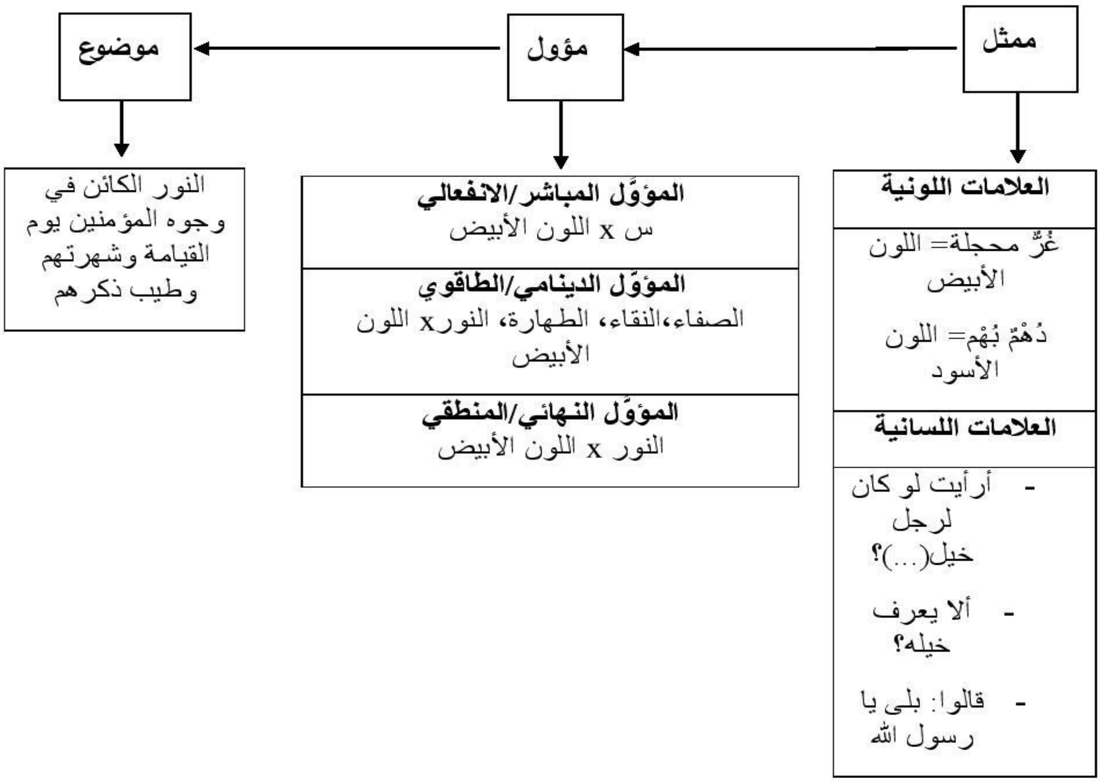
وعليه يكون لكسيم اللون الأبيض قد حمل السيميمات الآتية: [الوضوح+ الظهور+ النقاء+ الصفاء+ الطهارة+ الطيب+ النور+ الجمال].

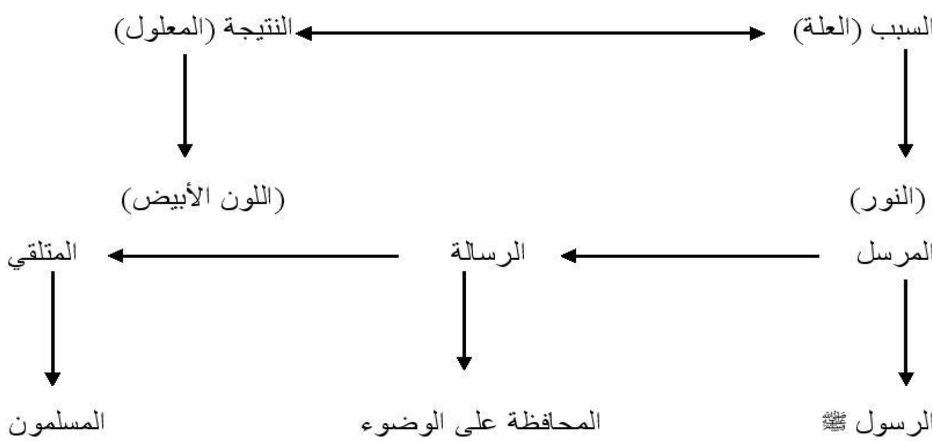
ولقد اختير من الخيل الصفات الخصوصية البارزة، وانتزعت؛ لتغدو جزئية حسية تلبس فكرة الترغيب أو الترهيب. وهذا الحديث يحضّ على المواظبة على الصلاة، ويعبّر عنها بجزئية واحدة تُعدُّ شرطًا لها، وهو الوضوء؛ لنيل الشرف العظيم المتمثل في ورود حوض النبي الشريف، وعدم الذود عنه كما يذاد البعير الضال.

---

=نقل هذه المعرفة اللاشعورية من الخفاء إلى التجلي. أمبرتو إيكو، سيميائيات الأنساق البصرية، تر. محمد التهامي العماري ومحمد أودادا، سوريا، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط.2، 2013، ص.15.

(1) يقول سيد قطب في هذا الموضوع: "هذه وجوه قد أشرقت بالنور، وفاضت بالبشر والبشاشة، وهذه وجوه خمدت من الحزن، واغبرّت من الغم، واسودّت من الكآبة". سيد قطب، في ظلال القرآن، القاهرة، دار الشروق، 1978، 445/1.


ممثل
مؤول
موضوع
العلامات اللونية
غُرٌّ محجلة= اللون الأبيض
دُهْمٌ بُهْم= اللون الأسود
العلامات اللسانية
- أرأيت لو كان لرجل خيل(...)؟
- ألا يعرف خيله؟
- قالوا: بلى يا رسول الله
المؤوّل المباشر/الانفعالي
س x اللون الأبيض
المؤوّل الدينامي/الطاقوي
الصفاء،النقاء، الطهارة، النورx اللون الأبيض
المؤوّل النهائي/المنطقي
النور x اللون الأبيض
النور الكائن في وجوه المؤمنين يوم القيامة وشهرتهم وطيب ذكرهم


السبب (العلة)
النتيجة (المعلول)
(النور)
(اللون الأبيض)
المرسل
الرسالة
المتلقي
الرسول ﷺ
المحافظة على الوضوء
المسلمون

### 2-1-2- اللون الأسود:

إذا كان اللون الأبيض لون الحداد في الصين وأفريقيا السوداء، ولون الزعفران لون الحداد في الهند، فإنَّ اللون الأسود لون الحداد عند كثير من الشعوب، وفي المسيحية يكون لون الحداد والتوبة. وغالبًا ما يكون هذا اللون - بصورة عامة، والكلب أو القط الأسود بصورة خاصة - فأل شر أو حتى رمزًا للشيطان، أو مشاركًا له، كما هو الحال عند بوذيي سيلان. فالأسود رمز الليل، ورمز الغمر بالمعنى المجازي. والتعارض بين الأبيض والأسود يرمز للتعارض بين الموت والقذارة من جهة، والحياة والطهارة من جهة أخرى(1).

استعمل العرب اللون الأسود؛ ليدلّ على معانٍ مختلفة، ومن ذلك: أتاني القوم أسودهم وأحمرهم. أي عربهم وعجمهم؛ سواد القوم معظمهم، وسواد الناس عوامهم؛ والسواد المال الكثير. كما ورد لفظ أسود مثنى، فقالوا: الأسودان فعنوا: الحيَّة والعقرب، أو التمر والماء، أو الماء واللبن. ومن التعبيرات شائعة الاستخدام في العصر الحديث قولهم: أسود القلب، وصف يدل على الحقد والكراهية. وجاء الوزير وعليه سواده، أي عليه لبسه الرسمي. وتوصف الغنم بأنّها سود البطون، إذا كانت مهازيل(2). ويعد اللون الأسود رمزًا إلى الشر والموت؛ فقد كان مكروهًا منذ القدم.

ورد هذا اللون في القرآن الكريم سبع مرات(3)، ارتبطت معظمها بالوجه وما يصيبه من سواد - في الدنيا والآخرة -؛ نتيجة سوء الأعمال.

لقد جاءت علامة اللون الأسود في موطأ مالك؛ لتصف القلب واللباس والنار والحجر والركن والليل، ولتدلَّ على دلالات منفرة أو مكروهة، نفصّلها في الآتي ذكره:

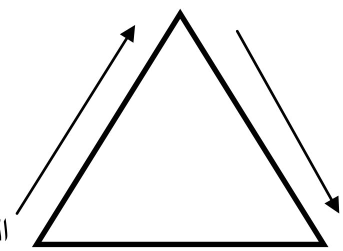
أ- وصف للقلب: أتى اللون الأسود وصفًا لقلب الإنسان الذي يستمر في ذنب الكذب، كما جاء في حديث عبد الله بن مسعود: "لَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَكْذِبُ، وَتُنْكَتُ فِي قَلْبِهِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءُ حَتَّى يَسْوَدَّ قَلْبُهُ كُلُّهُ، فَيُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ مِنَ الْكَاذِبِينَ"(4). فكلما كذب الإنسان وضعت نقطة صغيرة سوداء في قلبه، حتى يسودّ قلبه كله.

---

(1) فيليب سيرنج، الرموز في الفن- الأديان- الحياة، مرجع سابق، ص.429.
(2) أحمد مختار عمر، اللغة واللون، مرجع سابق، ص.69.
(3) المواضع التي ورد فيها ذكر اللون الأسود في القرآن الكريم:
- قال تعالى: {وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ}. سورة البقرة، 187.
- قال تعالى: {يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ}. سورة آل عمران، 106.
- قال تعالى: {فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ}. المرجع نفسه، 106.
- قال تعالى: {وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالأُنثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ}. سورة النحل، 58.
- قال تعالى: {وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ}. سورة فاطر، 27.
- قال تعالى: {وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُواْ عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ}. سورة الزمر، 60.
- قال تعالى: {وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلاً ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ}. سورة الزخرف، 17.
(4) الموطأ، 990/2، ح.18.

فسواد القلب على المستوى التقريري درن ووسخ، وعلى المستوى الإيحائي إمعان في الذنب وزيادة في القبح، وانقباض وحزن، ونهاية.

ب- وصف للباس: اللون الأسود لون الحداد في الثقافة العربية كما أسلفنا. فالمرأة إذا توفي زوجها لا تلبس شيئًا من الحلي، ولا ثوبًا مصبوغًا بشيء من الصبغ، إلا باللون الأسود، كما ورد في حديث مالك بن أنس: "وَلَا تَلْبَسُ الْمَرْأَةُ الْحَادُّ عَلَى زَوْجِهَا شَيْئًا مِنَ الْحَلْيِ: خَاتَمًا وَلَا خَلْخَالًا وَلَا غَيْرَ ذَلِكَ مِنَ الْحَلْيِ، وَلَا تَلْبَسُ شَيْئًا مِنَ الْعَصْبِ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ عَصْبًا غَلِيظًا، وَلَا تَلْبَسُ ثَوْبًا مَصْبُوغًا بِشَيْءٍ مِنَ الصِّبْغِ إِلَّا بِالسَّوَادِ، وَلَا تَمْتَشِطُ إِلَّا بِالسِّدْرِ، وَمَا أَشْبَهَهُ مِمَّا لَا يَخْتَمِرُ فِي رَأْسِهَا"(1). لقد تكونت علامة اللون في هذا الحديث من اللون الأسود (الرمز)، والحداد (الفكرة)، واللون (المرجع). وعند النظر إلى هذه العلامة وعناصرها نجد أنَّ الرمز المتمثل بالسواد يسجل الفكرة ويوجهها من جهة، ويصف الأحداث وينقلها من جهة أخرى. وإذا ما مثلنا هذه العلامة في المثلث الآتي:




فإننا نجد أنَّ هناك فرقًا في العلاقة بين (السواد) و(اللون) من جانب، وبين (السواد) و(الحداد) من جانب آخر، وبين (الحداد) و(اللون) من جانب ثالث. فالعلاقة بين (السواد) و(الحداد) علاقة علّيّة، أي الحداد (الفكرة) سبب في وجود السواد (الرمز). والعلاقة بين اللون (المرجع) والحداد (الفكرة) علاقة علّيّة كذلك؛ إذ يتولد الحداد من فعل اللون. أما العلاقة بين السواد (الرمز) واللون (المرجع) فهي علاقة غير مباشرة غير معللة (اعتباطية)، أي أنَّ الوصول إلى اللون لا يكون إلا عن طريق الحداد (الصورة الذهنية)؛ وبهذا يكون اللون الأسود رمزًا للحداد.

وجاء اللون الأسود وصفًا للحصير أيضًا في حديث أنس بن مالك(2). فسواد الحصير يدل على كثرة وسخه؛ نتيجة للبسه فترة طويلة.

ج- وصف لنار جهنم: جاءت علامة اللون الأسود لتصف نار جهنم، في حديث أبي هريرة رضي الله عنه: "أَتُرَوْنَهَا حَمْرَاءَ كَنَارِكُمْ هَذِهِ؟ لَهِيَ أَسْوَدُ مِنَ الْقَارِ"(3). عبَّرت علامة اللون عن شدة اسوداد نار

(1) الموطأ، 599/2، ح.107.
(2) ينظر: تحليل هذه العلامة في الفصل الأول من هذا البحث، ص.29.
(3) الموطأ، 994/2، ح.2.

جهنم، بالعلامتين اللسانيتين (لام الابتداء) و(اسم التفضيل)؛ لتؤكدا هذه الصفة اللونية لها. فتقرير اللون الأسود (شدة السواد والظلام) يوحي بالخوف والفزع. فالصورة اللونية أتت مرعبة ومخيفة؛ لأنَّ نار الدنيا جزء من سبعين جزءًا من نار جهنم في حرها[1]. وأتت العلامة أيقونية بصرية؛ لأنَّ القار شيء مرئي أمام أعيننا، والكل يلاحظ شدة سواده، لزيادة التوضيح وتقريب الصورة.

د- موت الشيء ونهايته: يدل اللون الأسود على النهاية والموت، كما جاء في حديث سعيد بن المسيب: "إِذَا أُصِيبَتِ السِّنُّ فَاسْوَدَّتْ فَفِيهَا عَقْلُهَا تَامًّا، فَإِنْ طُرِحَتْ بَعْدَ أَنْ تَسْوَدَّ فَفِيهَا عَقْلُهَا أَيْضًا تَامًّا"[2]. فسواد السّنّ يدل على قرب سقوطه من الفم ونهايته.

هـ- وصف للحجر والركن: لقد أتى وصف الحجر والركن بالسواد في أثناء الحديث عن الطواف؛ إذ كان عبد الله بن عمر يرمل من الحجر الأسود إلى الحجر الأسود ثلاثة أطواف، ويمشي أربعة[3]. وكان الرسول - ﷺ - يستلم الركن الأسود عند انتهائه من الطواف وقبل خروجه[4]. لقد ورد في الأثر أنَّ الحجر الأسود نزل من الجنة أشد بياضًا من الثلج، وأنَّه اسودَّ من ذنوب العباد وخطاياهم[5].

و- وصف لليل: وذلك كما جاء في حديث حميد بن عبد الرحمن: " أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ وَعُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ كَانَا يُصَلِّيَانِ الْمَغْرِبَ حِينَ يَنْظُرَانِ إِلَى اللَّيْلِ الْأَسْوَدِ، قَبْلَ أَنْ يُفْطِرَا، ثُمَّ يُفْطِرَانِ بَعْدَ الصَّلَاةِ، وَذَلِكَ فِي رَمَضَانَ"[6]. إنَّ علامة اللون في هذا الحديث جمعت بين صورة أكوستية (سواد الليل)، ومفهوم (تعجيل الإفطار). ومن السّنة تعجيل الإفطار في شهر رمضان؛ إذ قال الرسول ﷺ: "إِذَا أَقْبَلَ اللَّيْلُ مِنْ هَهُنَا وَأَدْبَرَ النَّهَارُ مِنْ هَهُنَا وَغَرَبَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ أَفْطَرَ الصَّائِمُ"[7]. فسواد الليل أصبح رمزًا لوقت الإفطار في شهر رمضان.

---

(1) ينظر: "حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - قَالَ: نَارُ بَنِي آدَمَ الَّتِي يُوقِدُونَ جُزْءٌ مِنْ سَبْعِينَ جُزْءًا مِنْ نَارِ جَهَنَّمَ فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنْ كَانَتْ لَكَافِيَةً قَالَ: إِنَّهَا فُضِّلَتْ عَلَيْهَا بِتِسْعَةٍ وَسِتِّينَ جُزْءًا". المرجع نفسه، 994/2، ح.1.

(2) المرجع نفسه، 861/2، ح.7.

(3) ينظر: "وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ، أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ يَرْمُلُ مِنَ الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ، إِلَى الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ ثَلَاثَةَ أَطْوَافٍ. وَيَمْشِي أَرْبَعَةَ أَطْوَافٍ". المرجع نفسه، 365/1، ح.108.

(4) ينظر: "حَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - كَانَ إِذَا قَضَى طَوَافَهُ بِالْبَيْتِ، وَرَكَعَ الرَّكْعَتَيْنِ، وَأَرَادَ أَنْ يَخْرُجَ إِلَى الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ اسْتَلَمَ الرُّكْنَ الْأَسْوَدَ قَبْلَ أَنْ يَخْرُجَ". المرجع نفسه، 366/1، ح.112.

(5) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، قَالَ: حَدَّثَنَا جَرِيرٌ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: "نَزَلَ الحَجَرُ الأَسْوَدُ مِنَ الجَنَّةِ، وَهُوَ أَشَدُّ بَيَاضًا مِنَ اللَّبَنِ فَسَوَّدَتْهُ خَطَايَا بَنِي آدَمَ". محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الكبير- سنن الترمذي، تحقيق بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1998، باب ما جاء في فضل الحجر، 218/2.

(6) الموطأ، 289/1، ح.8.

(7) محمد عبد الباقي الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، مرجع سابق، 2/ 233.

وإنَّنا نستنتج مما مرَّ معنا من دلالات، أنَّ لكسيم اللون الأسود قد جمع السيميمات الآتية: [القبح+ الحزن+ القلق+ الفزع+ الخطيئة+ الموت+ الكفر+ الغموض+ الدرن+ الظلام]؛ وبذلك أصبح اللون الأسود رمزًا للكفر والباطل والشر، ومن ثم رمزًا لعذاب أهل النار.

**3-1-2- اللون الأصفر:**

هناك مفارقتان أساسيتان يمكن تمييزهما في اللون الأصفر: الأولى، اللون الأصفر المائل للبرتقالي هو لون شمسي حار، ويرمز إلى القوة والحكمة والحب، وهو لون السنابل الناضجة، ولون دوار الشمس. والثانية، الأصفر المائل للأخضر هو لون قمري بارد، ويرمز إلى الحسد، وعدم الثبات، والخيانة(1). والأصفر لون مقدس في المسيحية الأوروبية، وفي الهند والصين(2). ففي الصين كانت الزهرة التي تشبه دوار الشمس رمزًا للخلود. وفي الهند كان لون الزعفران لونًا لشيفا المقدس، وكان الرهبان الشيفيون يرتدون ألبسة زعفرانية اللون. وعند الرومان كان الزعفران الأصفر صبغة حجاب المتزوجة، ورمزًا للاستبشار والحبور(3). واستخدمه قدماء المصريين رمزًا لإله الشمس؛ نظرًا إلى ارتباطه بالشمس والضوء(4).

أما عند العرب، فأطلق لفظ الأصفر والصفراء على الذهب. وقالوا: الأصفران، وأرادوا الذهب والزعفران، أو الورس والذهب. ويقال: ما لفلان صفراء ولا بيضاء، أي لا ذهب ولا فضة. وفي المثل أهلك الناس الأصفران. ويقال: فلان مصفر استه، إذا كان متنعمًا مترفًا لم تحنكه التجارب والشدائد. ويقولون: فلان يلبس المورَّس (المصبوغ بالورس، وهو نبت يصبغ به) إذا كان خليعًا فاجرًا. ومن التعبيرات الحديثة قولهم: أصفر الوجه، أي به مرض وذبول. وضحكة صفراء، إذا كانت بمرارة ومنتزعة انتزاعًا. وعين صفراء، للعين الحاقدة الحسودة ... إلخ(5).

لقد ذكر هذا اللون في القرآن الكريم خمس مرات(6)، فحمل إيحاءات متعددة، منها ما ورد في معرض الحديث عن بقرة بني إسرائيل، وما يشعر به الناظر إليها من غبطة وبهجة وسرور.

(1) فيليب سيرنج، الرموز في الفن- الأديان- الحياة، مرجع سابق، ص ص.426- 427.
(2) أحمد مختار عمر، اللغة واللون، مرجع سابق، ص.163.
(3) فيليب سيرنج، الرموز في الفن- الأديان- الحياة، مرجع سابق، ص. 427.
(4) عبد الفتاح رياض، التصوير الملون، الكتاب الخامس من سلسلة أسس التصوير الضوئي، مكتبة الأنجلو المصرية، (د.ت)، ص.407.
(5) أحمد مختار عمر، اللغة واللون، مرجع سابق، ص.69.
(6) المواضع التي ذكر فيها اللون الأصفر في القرآن الكريم:
- قال تعالى:{قَالُواْ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاء فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ. سورة البقرة، 69.
- قال تعالى: {وَلَئِنْ أَرْسَلْنَا رِيحًا فَرَأَوْهُ مُصْفَرّاً لَّظَلُّوا مِن بَعْدِهِ يَكْفُرُونَ}. سورة الروم، 51.=

ارتبط اللون الأصفر في كثير من أحاديث الموطأ بمواد طبيعية؛ لتدلّ عليه، مثل: الزعفران والورس. وبتتبع هذه الأحاديث نجد أنَّه ارتبط بهذين النوعين؛ لاتخاذهما مادة الخضاب للشعر واللحية، كما جاء في حديث عبيد بن جريح: " وَأَمَّا الصُّفْرَةُ فَإِنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - يَصْبُغُ بِهَا"(1). لقد تكونت علامة اللون في هذا الحديث من الدال اللوني (الأصفر)، والمدلول (صبغ الشعر واللحية)، والمرجع (اللون). فأصبح اللون الأصفر رمزًا لخضاب الشعر واللحية.

ويستخدم اللون الأصفر في صبغ الملابس للتطيب، وهو المنهي عن لبسه في الإحرام؛ إذ قال الرسول ﷺ: "وَلَا تَلْبَسُوا مِنَ الثِّيَابِ شَيْئًا مَسَّهُ الزَّعْفَرَانُ وَلَا الْوَرْسُ"(2). نجد في هذا الحديث أنَّ تقرير (الزعفران والورس) هو إعطاء اللون الأصفر للثوب، لكنَّ الدلالة الإيحائية لهذه العلامة هي التطيب؛ لأنَّ الزعفران والورس يستخدمان لتطييب الثوب، وهو منهي عنه في أثناء الإحرام. وهذا ما يؤكده حديث آخر للرسول ﷺ، وحديث مالك بن أنس(3).

وأتى هذا اللون أيضًا صفة للشمس، ويبين ذلك حديث العلاء بن عبد الرحمن، الذي قمنا بتحليل موضوعيه المباشر وغير المباشر في غير هذا الموضع(4). أما الآن، فسنحلل أنواع المؤوَّلات التي تنفتح عليها هذه العلامة. إنَّ اللون الأصفر بمعزل عن سياقه مجرد إحساس أولي، أي كيفية بحتة، وعندما تجسد في الشمس فإنَّه انفتح على ثلاثة أنواع تأويلية:أولاها، التأويل المباشر: إنَّ المعنى الذي تقترحه العلامة بشكل مباشر هو أنَّ الشمس الصفراء ما هي إلا وقت الغروب. ثانيها، التأويل الدينامي: يتأسس هذا المؤوَّل على أنقاض المؤوَّل المباشر، وهو ما يضع العلامة داخل سيرورة لا متناهية من التأويلات؛ لذلك فإنَّ هذه العلامة تنفتح على مجموعة من التأويلات، من نحو: وقت الإفطار في شهر رمضان، أو انتهاء النهار ودخول الليل. ثالثها، المؤوَّل النهائي: يقف هذا المؤوَّل في وجه القوة التأويلية

---

=- قال تعالى: {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِأُوْلِي الْأَلْبَابِ}. سورة الزمر، 21.

- قال تعالى: {اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ}. سورة الحديد، 20.

- قال تعالى: {كَأَنَّهُ جِمَالَتٌ صُفْرٌ}. سورة المرسلات، 33.

(1) الموطأ، 333/1، ح.31.

(2) المرجع نفسه، 324/1، ح.8.

(3) ينظر: "وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ حُمَيْدِ بْنِ قَيْسٍ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ، أَنَّ أَعْرَابِيًّا جَاءَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - وَهُوَ بِحُنَيْنٍ، وَعَلَى الْأَعْرَابِيِّ قَمِيصٌ. وَبِهِ أَثَرُ صُفْرَةٍ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَهْلَلْتُ بِعُمْرَةٍ. فَكَيْفَ تَأْمُرُنِي أَنْ أَصْنَعَ؟ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: انْزَعْ قَمِيصَكَ، وَاغْسِلْ هَذِهِ الصُّفْرَةَ عَنْكَ، وَافْعَلْ فِي عُمْرَتِكَ مَا تَفْعَلُ فِي حَجِّكَ". المرجع نفسه، 328/1، ح.18.

- وقَالَ يَحْيَى: "سُئِلَ مَالِكٌ عَنْ ثَوْبٍ مَسَّهُ طِيبٌ، ثُمَّ ذَهَبَ مِنْهُ رِيحُ الطِّيبِ، هَلْ يُحْرِمُ فِيهِ؟ فَقَالَ: " نَعَمْ. مَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ صِبَاغٌ: زَعْفَرَانٌ أَوْ وَرْسٌ ". المرجع نفسه، 326/1، ح.11.

(4) ينظر: ص. 30 من هذا البحث.

المدمرة التي أطلقها المؤوَّل الدينامي. فالأثر الواقعي الذي ولدته العلامة في الذهن بعد تطور كاف للفكر(1)، واستنادًا إلى العلامات اللسانية الواردة في الحديث مثل التكرار في ملفوظ (تلك صلاة المنافقين)، و(قرني شيطان)، و(نقر أربعًا)، واستنادًا إلى العرف الديني- هو كراهية تأخير صلاة العصر إلى وقت غروب الشمس؛ وعليه فإنَّ اصفرار الشمس أصبح يشكل رمزًا إلى كراهية الصلاة في هذا الوقت.

وجاء هذا اللون وصفًا للوجه، في حديث أنس بن مالك: "أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ جَاءَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - وَبِهِ أَثَرُ صُفْرَةٍ، فَسَأَلَهُ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - فَأَخْبَرَهُ أَنَّهُ تَزَوَّجَ"(2). تتضمن السيرورة التأويلية في هذا الحديث ثلاثة عناصر: (أثر الصفرة) التي ظهرت على وجه عبد الرحمن بن عوف (حامل العلامة)، و(الذبول) وهو ما أحالت عليه العلامة (المُعيَّن)، والأثر الناتج عن العلامة (التعب والإنهاك اللذان لحقا به بسبب الزواج) (المؤوَّل)، وبهذه الحالة فإنَّ الشخص المؤوِّل هو (عبد الرحمن بن عوف)؛ وبهذا يكون اللون الأصفر رمزًا للإنهاك والتعب. ويمكن تمثيل ذلك في المعادلة الآتية:

الصفرة (ع) للذبول(مع) بوساطة التعب والإنهاك (مؤ) في النطاق الذي يصل فيه التعب والإنهاك (مؤ) إلى معرفة الذبول (مع) بمقتضى حضور الصفرة (ع).

وعليه فإنَّ لكسيم اللون الأصفر يحمل السيميمات الآتية: [الكراهية+ الذبول+ الإنهاك والتعب+ التطييب].

### 4-1-2- اللون الأحمر:

يرمز اللون الأحمر في الديانات الغربية إلى الاستشهاد في سبيل دين أو مبدأ(3). وهو لون النار، والدم، ولون العشق الإلهي، والحب البشري للمحبوب. وفي الثقافة المصرية القديمة كان اللون الأحمر مميّزًا للكائنات والأشياء المشئومة. ويُعدُّ في كشمير لون السعادة، وفي الهند اللون الحياتي المولِّد بامتياز(4).

ارتبطت كثير من تعبيرات الأحمر في الثقافة العربية بالمشقة والشدة. فقالوا: احمرَّ البأس، أي اشتدّ القتال وصار في الهول والشدة مثل السبع. وأطلقوا الأحمر على الموت؛ لشدته، وعلى الظهيرة؛ لشدة حرارتها. وقالوا: حمراء النعم، أي كرائمه. ومن الاستعمالات الحديثة: أمضى ليلة حمراء، أي

---

(1) Op.Cit, CP 8.343.

(2) الموطأ، 545/2، ح.47.

(3) M. Graves, The Art of Color and Design, U.S.A, 2nd ed., 1951, P.407.

(4) فيليب سيرنج، الرموز في الفن- الأديان- الحياة، مرجع سابق، ص ص.425- 426.

ماجنة. والحرية الحمراء، وهي الحرية التي تنتزع من المستعمر بعد معارك دموية. وأظهر له العين الحمراء، أي تهدده وتوعده[1].

ولقد ورد ذكر اللون الأحمر بلفظه في القرآن الكريم مرة واحدة، وصفًا لبعض الجبال، كما في قوله تعالى: {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ}[2]. لقد أتت علامة اللون (الأحمر) في هذه الآية الكريمة لتصف قدرة الله سبحانه وتعالى في خلق الجبال. فهذه الجبال مختلفة ألوانها فمنها الأبيض، ومنها الأسود، ومنها الأحمر، والأحمر ذاته ليس على درجة واحدة، وإنما على درجات مختلفة، فمنه القاني، والباهت، والخالص، والمشوب. إنَّ هذا التدرج في اللون الأحمر الماثل في الجبال أيقونة بصرية أضفت على الصورة جمالًا ورونقًا خلابًا.

وذُكِر اللون الأحمر بصفته في وصف مشهد من مشاهد يوم القيامة {فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاء فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ}[3] . فانشقاق السماء وتلونها باللون الأحمر علامة دالة على القيامة وأهوالها.

يرد اللون الأحمر كثيرًا في صور الحديث النبوي، وذلك لصلة الأحمر بالنار والدماء، فناسب الكثير من المواقف، وحمل في بعضها دلالات ورموزًا تخرج عن مجرد اللون. فأتى في موطأ مالك:

أ- وصفًا للغروب: أتت الحمرة لتصف الشفق، والشفق هو الحمرة التي في المغرب، وذهاب الحمرة يدل على انتهاء وقت المغرب، والدخول في وقت صلاة العشاء[4].

ب- وصفًا للناقة: جاء اللون الأحمر ليصف لون الناقة، كما في الحديث الآتي: " (...) قَالَ سَهْلٌ لَقَدْ رَكَضَتْنِي مِنْهَا نَاقَةٌ حَمْرَاءُ (...)"[5].

ج- لونًا للصبغ: استخدم عبد الرحمن بن ألأسود بن يغوث اللون الأحمر لصبغ لحيته وشعره، كما هو في حديث يحيى بن سعيد: "أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيُّ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ الْأَسْوَدِ بْنِ عَبْدِ يَغُوثَ قَالَ - وَكَانَ جَلِيسًا لَهُمْ، وَكَانَ أَبْيَضَ اللِّحْيَةِ وَالرَّأْسِ قَالَ -: فَغَدَا عَلَيْهِمْ

---

(1) أحمد مختار عمر، اللغة واللون، مرجع سابق، ص.69.

(2) سورة فاطر، 27.

(3) سورة الرحمن، 37. (فصارت وردة كالدهان): أي صارت كلون الورد؛ أو صارت حمراء كالأديم؛ وقيل: فكانت وردة كلون فرَسٍ وردَةٍ؛ وقيل: في صفة السماء إذا احمرت احمرارًا كالورد أمارة للقيامة؛ والورد يتلون فيكون في الشتاء خلاف لونه في الصيف، وأراد أنّها تتلون من الفزع الأكبر كما تتلون الدهان المختلفة. ينظر: جمال الدين بن منظور، لسان العرب، 456/3.؛ محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق يوسف الشيخ محمد، بيروت- صيدا، المكتبة العصرية- الدار النموذجية، 1999، 108/1.؛ الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان الداودي، دمشق، بيروت، دار القلم، الدار الشامية، 1412هـ، 865/1.

(4) ينظر: "(...) قال مالك: الشَّفَقُ الْحُمْرَةُ الَّتِي فِي الْمَغْرِبِ. فَإِذَا ذَهَبَتِ الْحُمْرَةُ، فَقَدْ وَجَبَتْ صَلَاةُ الْعِشَاءِ، وَخَرَجْتَ مِنْ وَقْتِ الْمَغْرِبِ". الموطأ، 13/1، ح.23.

(5) المرجع نفسه، 877/2، ح.1.

ذَاتَ يَوْمٍ وَقَدْ حَمَّرَهُمَا، قَالَ: فَقَالَ لَهُ الْقَوْمُ: هَذَا أَحْسَنُ، فَقَالَ: إِنَّ أُمِّي عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ - صلى الله عليه وسلم -، أَرْسَلَتْ إِلَيَّ الْبَارِحَةَ جَارِيَتَهَا نُخَيْلَةَ فَأَقْسَمَتْ عَلَيَّ لَأَصْبُغَنَّ، وَأَخْبَرَتْنِي أَنَّ أَبَا بَكْرٍ الصِّدِّيقَ كَانَ يَصْبُغُ"[1].

د- لونًا للثمار: نهى الرسول - ﷺ - عن بيع الثمار حتى تزهو[2]. إنَّ الزهو تعبير للون الأحمر، ومحتواه نضج الثمار وصلاحها. وفي ذلك حماية لمال المشتري؛ لأنَّ الثمار إذا كانت تالفة لا يجوز أن يأخذ البائع ثمنها من المشتري. وهذا ما أكدته العلامة اللسانية المتمثلة في الاستفهام الانكاري (فبم) (الدال)، فأداة الاستفهام متضمنة للهمزة المقدرة (أبِمَ) التي تفيد الإنكار، ومدلولها عدم أخذ الإنسان مال أخيه باطلًا؛ لأنَّه إذا تلفت الثمرة لا يبقى للمشتري شيء مقابل ما دفعه من مال؛ وبهذا يكون لكسيم الزهو (الأحمر) يحمل السيميمات الآتية: [النضج+ الصلاح+ النور+ المنظر الحسن].

هـ- رمزًا للحياة في مواجهة الموت: اقترن الأحمر بالدم؛ ليشير إلى فضيلة الجهاد في سبيل الله؛ إذ أتى في مقام تشريف، للترغيب في هذه الفضيلة، كما أنَّه أصبح شيئًا مشمومًا؛ نظرًا إلى رائحة المسك التي تنبعث منه؛ لتطغى على قبح لون الدم المنفّر، كما يقرر الحديث النبوي: " وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ. لَا يُكْلَمُ أَحَدٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَنْ يُكْلَمُ فِي سَبِيلِهِ، إِلَّا جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَجُرْحُهُ يَثْعَبُ دَمًا. اللَّوْنُ لَوْنُ دَمٍ وَالرِّيحُ رِيحُ الْمِسْكِ"[3]. فتفجّر دم الشهيد يوم القيامة علامة دالة وشاهدة على بذل الشهيد نفسه في طاعة الله تعالى، وعلى من ظلمه، وعلى رضى الله تعالى عنه، وعلى المنزلة العليا التي أعدها له.

وعليه فإنَّ لكسيم اللون الأحمر يحمل السيميمات الآتية: [الصلاح+ النور+ الفداء+ التضحية+ النضج+ المنظر الحسن].

**5-1-2- اللون الأخضر:**

هو علامة القيامة عند المصريين القدماء، ولون الربيع عند الصينيين، كما هو أيضًا عند الرومان. وفي العصور القديمة التي كان يجري فيها إقامة الزخرفة للنوافذ الزجاجية، كان الأخضر لون الصليب؛ لأنَّه رمز التجدد البشري. وفي موضوع لون التجدد فإنَّ المتزوجة عند أتباع الديانة

---

(1) الموطأ، 949/2، ح.8.

(2) ينظر: "وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ حُمَيْدٍ الطَّوِيلِ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ: نَهَى عَنْ بَيْعِ الثِّمَارِ حَتَّى تُزْهِيَ، فَقِيلَ لَهُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا تُزْهِيَ؟ فَقَالَ: حِينَ تَحْمَرُّ، وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَرَأَيْتَ إِذَا مَنَعَ اللَّهُ الثَّمَرَةَ فَبِمَ يَأْخُذُ أَحَدُكُمْ مَالَ أَخِيهِ؟". المرجع نفسه، 618/2، ح.11.

(3) المرجع نفسه، 461/2، ح.29.

الزارادشتية- في القرن العشرين - ترتدي اللون الأخضر[1]. وهو لون الكاثوليك المفضل، ويستعمل في عيد الفصح؛ ليرمز إلى البعث[2].

يُعدُّ الأخضر في الثقافة الإسلامية رمزًا للثروات المادية، ورمزًا للفن الروحي، وهو اللون المقدَّس للنبي - ﷺ - ولأصحابه، ولون علم المسلمين[3]. ويمثل هذا اللون - في العقيدة - الإخلاص والخلود والتأمل الروحي[4].

ويأتي هذا اللون ثاني الألوان تكرارًا في القرآن الكريم[5]، وهو أحب الألوان إلى المسلمين؛ إذ يرمز به إلى النعيم، وذلك من خلال وصف لباس أهل الجنة بالخضرة، ويرد كذلك وصفًا لبعض مقاعد الجلوس في الجنة، ووصفًا للنبات، وهو لون يتصل بكل ما له خير وصلاح وتقوى.

اتخذ اللون الأخضر في الحديث النبوي معاني مجردة، كما في حديث أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه -، قال النبي ﷺ: "إِنَّ الدُّنْيَا خَضِرَةٌ حُلْوَةٌ وَإِنَّ اللَّهَ مُسْتَخْلِفُكُمْ فِيهَا، فَنَاظِرٌ كَيْفَ تَعْمَلُونَ"[6]. خلق الله سبحانه وتعالى الدنيا وزيّنها بالأشجار والنباتات الخضراء، لما يحققه هذا اللون من جمال وبهاء، ولما له من أثر نفسي في الإنسان.

وهذا اللون قليل الورود في أحاديث موطأ مالك؛ إذ لم يرد إلا وصفًا للخرقة التي خيطت على البُرد الذي عليه تصاوير، في حديث عمرة بنت عبد الرحمن: " خَرَجَتْ عَائِشَةُ زَوْجُ النَّبِيِّ - صلى الله

---

(1) فيليب سيرنج، الرموز في الفن- الأديان- الحياة، مرجع سابق، ص ص.422- 423.
(2) أحمد مختار عمر، اللغة واللون، مرجع سابق، ص.164.
(3) فيليب سيرنج، الرموز في الفن- الأديان- الحياة، ص. 423.
(4) أحمد مختار عمر، اللغة واللون، مرجع سابق، ص.164.
(5) ورد هذا اللون في القرآن الكريم في تسع آيات قرآنية، على النحو الآتي:
- قال تعالى: {وَهُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُواْ إِلِى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ}. سورة الأنعام، 99.
- قال تعالى: {وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنبُلاَتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِن كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ}. سورة يوسف، 43.
- قال تعالى: {يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ سُنبُلاَتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ لَّعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ}. سورة يوسف، 46.
- قال تعالى: {أُوْلَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا}. سورة الكهف، 31.
- قال تعالى: {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ}. سورة الحج، 63.
- قال تعالى: {الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ}. سورة يس، 80.
- قال تعالى: {مُدْهَامَّتَانِ}. سورة الرحمن، 64.
- قال تعالى: {مُتَّكِئِينَ عَلَى رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ}. المرجع نفسه، 76.
- قال تعالى: {عَالِيَهُمْ ثِيَابُ سُندُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِن فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا}. سورة الإنسان، 21.
(6) محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، مرجع سابق، 53/4.، ورواه محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، مرجع سابق، 2/ 1325، ح.4000.

عليه وسلم - إِلَى مَكَّةَ، وَمَعَهَا مَوْلاَتَانِ لَهَا (...)، فَبَعَثَتْ مَعَ الْمَوْلاَتَيْنِ بِبُرْدٍ مُرَجَّلٍ، قَدْ خِيطَ عَلَيْهِ خِرْقَةٌ خَضْرَاءُ"[1].

وذكر محمد بن الحسن حديثًا آخر في روايته تضمن اللون الأخضر: " لا يَنْبَغِي أَنْ يُبَاعَ شَيْءٌ مِن الثِّمارِ (...) فَإِذا لَمْ يَحْمَرَّ أو يَصْفَرَّ أَوْ كَانَ أَخْضَرَ (...) فَلَا خَيْرَ فِيْ شِرَائِهِ "[2]. إنَّ علامة بدو صلاح الثمرة غالبًا ما يكون بتحول لونها الأخضر إلى الأحمر - كما ذكرنا ذلك في باب اللون الأحمر - أو الأصفر. فعلامة اللون (اخضرار الثمرة) تدل على عدم اكتمال نضجها، وهذا النوع من الثمار يُفضَّل عدم شرائه، لعدم الانتفاع منه.

إنَّ لكسيم اللون الأخضر يحمل السيميمات الآتية: [حياة+ استقرار+ أمل+ طمأنينة+ هدوء+ سعادة+ بهجة+ متعة+ صفاء+ عدم النضج].

**6-1-2- اللون الأزرق:**

الزرقة من الألوان غير المحددة عند العرب، فهي عندهم البياض، وهي الخضرة، وهي الصفرة، وهي الكدرة، وهي اللون الضارب إلى الحمرة. من أجل هذا لم يرد لفظ الأزرق إلا في تعبيرات قليلة مثل تسمية الأسنّة: زرقًا، والخمرة: زرقاء. ومن الاستعمالات الحديثة قولهم: نابه أزرق، أي ماكر بارع. ودمه أزرق، إشارة إلى الأرستقراطية[3].

استخدم هذا اللون في القرآن الكريم مرة واحدة؛ ليدلَّ على لون وجوه الكافرين عند الحشر من شدة أهوال يوم القيامة، وعلى الخوف والرهبة والوجل، كما في قوله تعالى: {يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا}[4]. فعلامة اللون في هذه الآية الكريمة تكونت من الدال (زرقًا)، ومرجعه (اللون)، ومدلوله (الشأن المهين للمجرمين يوم القيامة).

وردت علامة اللون (الأزرق) في الحديث، فاقترنت باللون الأسود؛ فجاءت مرعبة زاجرة، كما هو الحال في وصف الملكين عندما يأتيان في القبر: "إذا قُبِرَ المَيّتُ أَتَاهُ مَلَكَانِ أَسْوَدَانِ أَزْرَقَانِ"[5]. فأتى البعد التركيبي للون مركبًا من (اللون الأزرق، واللون الأسود)؛ لزيادة الرعب؛ لأنَّ الأزرق إذا اقترن

(1) الموطأ، 832/2، ح.25.
(2) مالك بن أنس، الموطأ، رواية محمد بن الحسن الشيباني، تح. تقي الدين الندوي، مرجع سابق، 155/3، ح.759.
(3) أحمد مختار عمر، اللغة واللون، مرجع سابق، ص.78.
(4) سورة طه، 102.
قال الزمخشري في تفسير لون الزرقة في هذه الآية: "قيل في الزرقة قولان، أحدهما: إنَّ الزرق أبغض شيء إلى العرب من ألوان العيون؛ لأنَّ الروم أعداؤهم زرق العيون؛ لذلك قالوا في وصف العدو: أسود الكبد، أصهب السبال، أزرق العين. وثانيهما: أنَّ المراد العمى لأنَّ حدقة مَن يذهب بصره تزراقّ". محمود بن عمرو الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، بيروت، دار الكتاب العربي، ط.3، 1407هـ، 87/3.
(5) محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، مرجع سابق، 25/4، ح.1071.

بالأسود دلَّ على شدة السواد وغرابة الزرقة وظلمتها. وفي ذلك دعوة للعمل الصالح، والبعد عما يغضب الله، للنجاة من العذاب؛ وبهذا يكون اللون الأزرق المقترن بالأسود رمزًا للخوف والعذاب.

وأورد ابن عبد البر[1] [368- 463هـ] في مصنفه (التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد) حديثًا واحدًا في معرض وصف الحيّات: " قال النضر بن شميل: الأَبْتَرُ مِنَ الحَيَّاتِ صِنْفٌ أَزْرَقُ مَقْطُوْعُ الذَّنَبِ لَا تَنْظُرُ إِلَيْهِ حَامِلٌ إِلَّا أَلْقَتْ مَا فِيْ بَطْنِهَا ". فتعبير (أزرق) الذي وُصِف به صنف الأبتر من الحيات يوحي بالخوف الشديد. ولم يُذكر هذا اللون في المدونة.

وعليه فإنَّ لكسيم اللون الأزرق يحمل السيميمات الآتية: [الهول+ الرهبة+ الزجر+ الإهانة].

إنَّ لعلامات اللون دلالات كثيرة معبرة، كما رأينا في مواضعها، فهي تساعد على نقل الصورة البصرية عبر العين إلى الدماغ، فينعكس ذلك على نفسية المتلقي إيجابًا أو سلبًا، حزنًا أو فرحًا، رجاء أو خوفًا. ولاحظنا كذلك أنَّ هذه العلامات تجسدت بشكل كبير في اللباس، الذي سنتعرف إليه في الجزء القادم من هذا البحث.

**2-2- علامات اللباس[2]:**

تُعدُّ علامات اللباس حقلًا من حقول العلامات الثقافية، التي يتبادل الناس من خلالها المعلومات والمعاني. ذلك أنَّ لمظهر الإنسان الخارجي ولباسه أثرًا في سلوكه، وسلوك الآخرين تجاهه. فهما يعبران عن انفعالاته ومشاعره، ويدلان على الطبقة الاجتماعية التي ينتسب إليها، ويعطيان انطباعًا أوليًا عنه، ويحددان طبيعة تعامله مع الآخرين.

فاللباس علامة تصلح للتغطية، كما تصلح للدلالة على شيء ما؛ إذ يقترح بارت تسميتها (الوظائف- العلامات) (Fonction- Signs). إنَّ الوظيفة- العلامة شاهد على حركة مزدوجة، من الواجب تحليلها[3]. فعلى سبيل المثال، نلفي علامة اللباس (وَلَبِسَتْ شَرَّ ثِيَابِهَا[4]) تصلح لتغطية الجسم ووقايته من الحر أو البرد، أو ستره، وتصلح كذلك للدلالة على شيء آخر. فتعبير (شر ثيابها) يتضمن وظيفة أخرى، أو محتوى آخر، وهو حداد المرأة على زوجها المتوفى.

(1) يوسف بن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مرجع سابق، 23/16، ح.16.
(2) ينظر: ملحق (2/2)، ص. 301.
(3) رولان بارت، مبادئ في علم الأدلة، مرجع سابق، ص.69.
(4) الموطأ، 597/2، ح.103.

نحن نعلم أنَّ دو سوسير درس اللغة الإنسانية من جانبين: جانب اللسان (Langue)، وهو مؤسسة اجتماعية مستقلة، وجانب الكلام (Parole)، وهو الفعل الفردي للاستخدام، أي (لسان/ كلام[1]) (نسق/ استخدام). وقياسًا على ذلك، فإنَّ بارت[2] طبّق هذين الجانبين على علامات اللباس؛ ليحدد مؤسستها بشكل اجتماعي أساسي، فقسّمها قسمين، هما: لسان (اللباس)، وكلام (الارتداء). فاللباس الذي يُكفّن به الميت - على نحو ما ورد في حديث عمرو بن العاص[3] - يكون لسان اللباس فيه مكونًا من تعارض الأثواب أو القطع التي يؤدي التنوع فيها إلى تغير المعنى (قميص+ إزار+ ثوب)، والقواعد المتحكمة في الجمع بين الأثواب سواء أكان على طول الجسم أم بحسب الكثافة. أما كلام اللباس، فإنَّه يشمل وقائع الارتداء الشخصي (القياس، درجة النقاء، النظافة، العادات الشخصية، الجمع بين الأثواب، موافقة الشريعة الإسلامية). فالثوب الذي يكفن به الميت يكون ثوبًا نقيًا نظيفًا طاهرًا لم يصبه مشق أو زعفران، وإن أصابه شيء من هذا القبيل يجب غسله حتى تزول الحمرة منه، كما جاء في حديث أبي بكر - رضي الله عنه - عندما قال: " خُذُوا هَذَا الثَّوْبَ لِثَوْبٍ عَلَيْهِ، قَدْ أَصَابَهُ مِشْقٌ أَوْ زَعْفَرَانٌ فَاغْسِلُوهُ. ثُمَّ كَفِّنُونِي فِيهِ. مَعَ ثَوْبَيْنِ آخَرَيْنِ"[4].

يعتمد إدراك النسقية السيميائية لعلامات اللباس - بحسب رأي بارت - الوعي بخصوصية تمظهراتها، فبين مظهرها المكتوب، ومظهرها التقني (اللباس الواقعي) أو الأيقوني تتولى (المحولات) وصل هذه المظاهر المتباينة، وتقديم صورة كلية لهذا النسق عبر التحول من مظهر لآخر، فتارةً تأخذ هذه المحولات شكل تصميم أنموذج، يسمح بتحويل المظهر التقني إلى مظهر أيقوني (لباس مرسوم)، وتارةً أخرى تأخذ شكل برنامج تعليمي، يسمح بنقل اللباس من المظهر التقني إلى المظهر اللساني (المكتوب)، أو شكل (عائدات) تحيل متعلم الخياطة مثلًا إلى الانتقال من اللباس المكتوب إلى اللباس المصوّر؛ وعليه فقد عمد بارت - خشية الوقوع في مزالق إيديولوجية (أو البرجوازية الصغيرة) - إلى اختيار مظهرها المكتوب بوصفه أكثرها حيادًا وأقلها إشهارًا، إنَّه المظهر الذي لا يستطيع أن يجاوز حدود تفاصيل الوصف اللباسي[5].

---

(1) إنَ الملفوظين: (لسان/ كلام) معًا يعنيان (لغة)، في حين (لسان) (Langue) يحيل عليها بوصفها نسقًا عامًا أو سنن تواصل في مجموعة لغوية، فإنَّ (كلام) (Parole) هو على الخصوص السلوك الفعلي أو أقوال الأفراد في الكلام والكتابة، التمثلات الفردية للسان. كاتي وايلز، معجم الأسلوبيات، مرجع سابق، ص.497.؛ وينظر كذلك:
Op. Cit, David Crystal, A Dictionary of Linguistics and Phonetics, pp.269, 350.

(2) Roland Barthes, The Language of Fashion, Oxford, Berg Publishers, 2006, pp.8-10.

(3) ينظر: " وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ أَنَّهُ قَالَ: الْمَيِّتُ يُقَمَّصُ وَيُؤَزَّرُ وَيُلَفُّ فِي الثَّوْبِ الثَّالِثِ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ إِلَّا ثَوْبٌ وَاحِدٌ كُفِّنَ فِيهِ". الموطأ، 224/1، ح.7.

(4) الموطأ، 224/1، ح.6. ولمزيد من المعلومات حول هذا الحديث، ينظر: محمد بن عبد الباقي الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، مرجع سابق، 76/2؛ سليمان بن خلف الباجي، المنتقى، شرح الموطأ، مرجع سابق، 76/2.

(5) عبد القادر فهيم الشيباني، معالم السيميائيات العامة، أسسها ومفاهيمها، الجزائر، سيدي بلعباس، 2008، ص.39.

ويرى بارت[1]، أنَّ علامة اللباس تؤسّس لوحداتها داخل التباينات المقطعية بين الدال والمدلول، عبر التركيب الذي تمليه تلك التحولات التي تقيمها الكتلة المستعملة (=الكتلة المتكلمة) كالشركة المنتجة وغيرها، على خلاف بعض الأحداث السيميائية التي تستمد تركيبها من مجموع القيم التي يحددها نسقها القار. فهذه الخصيصة تجعل من علامة اللباس علامة اعتباطية كغيرها من العلامات الثقافية، ولا ينفي هذا الاعتباط عنها بعض أوجه التعليل التجانسي أو الجوهري أحيانًا أخرى.

يتوقف البحث عن الآلية الدلالية للباس، على معالجة كل علامة تقررها جريدة الموضة داخل سنن اللباس المكتوب بوصفه دالًا، حتى وإن تجلى في وحدة دلالية وحيدة، وعلى السيميائي البحث في مجموع تلك التراكيب المتنوعة للعلامات، واستكشاف شكل ثابت يسمح له بالتحول إلى آلية إنتاج المعنى اللباسي[2]. فإذا ما أخذنا الحديث النبوي الآتي على سبيل المثال، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - قَالَ: "مَنْ لَمْ يَجِدْ ثَوْبَيْنِ فَلْيُصَلِّي فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ، مُلْتَحِفًا بِهِ. فَإِنْ كَانَ الثَّوْبُ قَصِيرًا فَلْيَتَّزِرْ بِهِ"[3]، فإننا سنلفي الأمر متعلقًا بدلالة مزدوجة ناتجة من تركيب علامتين اثنتين على النحو الآتي:

- ثوب + طويل = التحاف
- ثوب + قصير = اتّزار

} صلاة

نلحظ أنَّ العلامة تتألف من وحدة دالّة ثابتة (الثوب)، تتحدد في الواقع بوصفها جوهرًا ماديًا، ووحدتين دالتين (طويل/ قصير) متغيرتين، تحددان التحول الدلالي للعلامة بوصفهما جوهرين غير ماديين؛ إذ يأخذ (الثوب) وضع (موضوع مقصود)، و(قياسه) وضع (دعامة)، بيد أنَّ صورة (الطول والقصر) تأخذ وضعًا (محوَّلًا)؛ إذ يستطيع هذا الأخير تحديد الطاقة الدلالية للباس ضمن سيرورة دلالية، تتخذ التغاير (طويل/ قصير) منطلقًا للدلالة على أن يدعم قياس الثوب نقلها إلى الوحدة الدلالية للثوب[4]؛ وعليه فإنَّنا وجدنا علامة اللباس عندما تركبت مع الطول أفادت الالتحاف، وعندما استبدل الثوب الطويل بثوب قصير تغيرت وظيفة استعماله من التحاف إلى اتّزار، وفي كلتا الحالتين يكون ذلك في حال الصلاة.

---

(1) عبد القادر فهيم الشيباني، معالم السيميائيات العامة، أسسها ومفاهيمها، مرجع سابق، ص.39.
(2) المرجع نفسه ، ص.40.
(3) الموطأ، 141/1، ح.34.
(4) يطلق بارت على الوحدة الدلالية لعلامة اللباس اسم (اللبسم) (Vesteme)، أي وحدة اللباس الصغرى الدالة. ينظر: Roland Barthes, The Fashion System, Berkeley, University of California Press, 1990, pp.169-170.

فالأزياء تميز الناس بعضهم من بعض، تبعًا لاختلاف دياناتهم أومعتقداتهم أو عاداتهم؛ لذلك جعل الجاحظ[1] لكل جنس منهم سيماء، ولكل صنف حلية وسمة يتعارفون بها، فالعمة والمخصرة من سيما العرب، وتقليد القلائد، وتعليق عليها العلائق من سيما أهل الحرم، عند خروجهم إلى الحج في غير أشهر الحرم، والكاهن لا يلبس المصبَّغ، والعرّاف لا يدَعُ تذييل قميصه وسحب ردائه، فكان للمملوك زي، ولذوات الرايات زيّ.

تعود العلامات الدالة على أهمية اللباس في الإسلام إلى قصة آدم وزوجه حواء - عليهما السلام- عندما وسوس لهما الشيطان، فعصيا الله سبحانه وتعالى فعاقبهما بالعري؛ إذ كان آدم وزوجه ينعمان بلباس الجنة، فلباس الجنة رمز للرضا الإلهي {إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى}[2]، وبمجرد ارتكابهما ذنب الأكل من الشجرة، تحول هذا اللباس إلى عُري، فالعري رمز للعصيان ومخالفة أمر الخالق - عز وجل - واتباع الشيطان {يَا بَنِي آدَمَ لاَ يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَاتِهِمَا}[3]. فلا يوجد أكثر خزيًا وذلًا من أن يتعرى الإنسان، ويكشف عورته أمام الناس، فيتحول من رتبة الآدمية، إلى منزلة الحيوانية. وهناك مجموعة من علامات اللباس، في القرآن الكريم، تُعَدُّ سيمياء دالة على أصحابها[4].

جاءت السنة النبوية بجملة من علامات اللباس الدالة، على مجموعة من الآداب الضابطة، منها ما رواه أبو سعيد الخضري رضي الله عنه، أنَّه قال: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِذَا اسْتَجَدَّ ثَوْبًا سَمَّاهُ بِاسْمِهِ إِمَّا قَمِيصًا، أَوْ عِمَامَةً ثُمَّ يَقُولُ: اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ كَسَوْتَنِيهِ أَسْأَلُكَ مِنْ خَيْرِهِ وَخَيْرِ مَا صُنِعَ لَهُ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّهِ، وَشَرِّ مَا صُنِعَ لَهُ"[5]. وروى عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أنَّ رسول الله - صلى الله

---

(1) عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، مرجع سابق، 1/90- 97.
(2) سورة طه، 118.
(3) سورة الأعراف، 27.
(4) بعض العلامات الدالة على اللباس في القرآن الكريم:
- قال تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاء الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ}. سورة الأحزاب، 56.
- قال تعالى: {فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ}. سورة القصص، 79.
- قال تعالى: {وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ}. سورة النور، 31.
- قال تعالى: {يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْءَاتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىَ ذَلِكَ خَيْرٌ }. سورة الأعراف، 26.
- قال تعالى: {وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ}. سورة الحج، 23.
- قال تعالى: {وَتَسْتَخْرِجُواْ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا}. سورة النحل، 14.
- قال تعالى: {وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ}. سورة الكهف، 31.
- قال تعالى: {وَتَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا}. سورة فاطر، 12.
- قال تعالى: {وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ}. المرجع نفسه، 33.
- قال تعالى: {يَلْبَسُونَ مِن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَقَابِلِينَ }. سورة الدخان، 53.
- قال تعالى: {وَجَآؤُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ}. سورة يوسف، 18.
(5) سليمان بن الأشعث، سنن أبي داوود، مرجع سابق، 41/4؛ محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، مرجع سابق، 291/3.

عليه وسلم ـ قال: "مَنْ لَبِسَ ثَوْبًا جَدِيدًا فَقَالَ: الحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي كَسَانِي مَا أُوَارِي بِهِ عَوْرَتِي، وَأَتَجَمَّلُ بِهِ فِي حَيَاتِي ثُمَّ عَمَدَ إِلَى الثَّوْبِ الَّذِي أَخْلَقَ فَتَصَدَّقَ بِهِ كَانَ فِي كَنَفِ اللهِ وَفِي حِفْظِ اللهِ، وَفِي سَتْرِ اللهِ حَيًّا وَمَيِّتًا"[1].

لقد أمر الإسلام بستر العورة والتحرز من كشفها أو ظهور شيء منها، والابتعاد عما يجلب الأنظار وينبه الغرائز. ومن ذلك حديث أم علقمة بن أبي علقمة، أنَّها قالت: "دَخَلَتْ حَفْصَةُ بِنْتُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَلَى عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ـ ﷺ ـ، وَعَلَى حَفْصَةَ خِمَارٌ رَقِيقٌ، فَشَقَّتْهُ عَائِشَةُ وَكَسَتْهَا خِمَارًا كَثِيفًا"[2]. إنَّ علامة اللباس (الخمار الرقيق) في هذا الحديث لها دلالتان، الأولى: تقريرية، وهي المعنى المباشر والسطحي، فالخمار الرقيق هو نوع من أنواع الألبسة الرقيقة التي تكشف الشعر تحتها. والثانية: إيحائية عميقة، تتمثل في أنَّ هذا الخمار الرقيق الكاشف لشعر حفصة لا يجوز لبسه في الدين الإسلامي؛ لأنَّ شعر المرأة عورة والواجب تغطيته كاملًا؛ لذلك استبدلته عائشة ـ رضي الله عنها ـ بخمار كثيف؛ كي يستر عورتها.

ونهى الرسول ـ ﷺ ـ النساء عن لبس الثياب الرقيقة التي تشفّ عما تحتها؛ إذ قال: "نِسَاءٌ كَاسِيَاتٌ عَارِيَاتٌ، مَائِلَاتٌ مُمِيلَاتٌ لَا يَدْخُلْنَ الْجَنَّةَ، وَلَا يَجِدْنَ رِيحَهَا، وَرِيحُهَا يُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ خَمْسِمِائَةِ سَنَةٍ"[3]. فتعبير (كاسيات) يدل على أنَّ هؤلاء النساء يلبسن نوعًا من أنواع الثياب، وهذا المعنى ليس هو المقصود بذاته من هذه العلامة، إنما محتوى هذه العلامة يتمثل في أنَّ هذا اللباس الذي يلبسنه هو نوع رقيق لا يواري منهن ما ينبغي أن يسترنه من أجسادهن، فتنكشف عوراتهن، ويظهرهن كأنَّهن عاريات. فهذه دعوة واضحة إلى وجوب الحشمة في اللباس وستر الجسم، وسد جميع منافذ الفتنة والغواية.

وانسجامًا مع التوجه الرباني الداعي إلى التستر والعفة، نجد أنَّ النساء قد تجاوبن معه، ونافسن الرجال في تحري الصواب واتّباعه. فعندما وضع الرسول ـ ﷺ ـ الضوابط لعلامة اللباس (الإزار)، حينما قال: " إِزْرَةُ الْمُؤْمِنِ إِلَى أَنْصَافِ سَاقَيْهِ، لَا جُنَاحَ عَلَيْهِ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْكَعْبَيْنِ"[4]، قامت أم سلمة زوج النبي ـ ﷺ ـ وسألته قائلة: فَالْمَرْأَةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: "تُرْخِيهِ شِبْرًا"، قَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ: إِذًا يَنْكَشِفُ عَنْهَا، قَالَ: "فَذِرَاعًا لَا تَزِيدُ عَلَيْهِ"[5]. فدال اللباس (إرخاء المرأة ثوبها شبرًا) أسفل الكعبين يدل على

---

(1) محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، مرجع سابق، 450/5.
(2) الموطأ، 913/2، ح. 6.
(3) المرجع نفسه، 913/2، 7.
(4) المرجع نفسه ، 914/2، 12.
(5) المرجع نفسه، 915/2، 13.

ستر المرأة قدميها وأسفل ساقيها؛ لأنَّ ذلك عورة منها؛ وبهذا تكون علامة اللباس مكونة من: الدال (إرخاء الثوب)، والمدلول (الستر)، والمرجع (اللباس).

ولم تقف توجيهات الإسلام فيما يخص اللباس عند هذا الحد، بل تعدت ذلك إلى بيان موقفه من بعض الأنسجة من نحو الحرير والقَسِّيّ(1)، ومن التختم بالذهب، وذلك فيما يخص الرجال؛ فقد قال علي بن أبي طالب: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ -"نَهَى عَنْ لُبْسِ الْقَسِّيِّ، وَعَنْ تَخَتُّمِ الذَّهَبِ"(2). وروى عبد الله بن عمر، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - كَانَ: يَلْبَسُ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ، ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - فَنَبَذَهُ، وَقَالَ: "لَا أَلْبَسُهُ أَبَدًا"، قَالَ: فَنَبَذَ النَّاسُ خَوَاتِيمَهُمْ(3). إنَّ علامات اللباس الواردة في هذا الحديث المنهي عن لبسها للرجال تمثلت في (القَسِّيّ) و(الذهب)؛ وذلك بسبب التنعم والرفاهية والليونة التي هي من صفات النساء، والإسلام يمنع التشبه بالنساء، وكذا تشبه النساء بالرجال.

وينضاف إلى موقف الإسلام من بعض الأنسجة، موقفه من بعض الألوان، من نحو المعصفر(4)؛ فقد نهى الرسول - ﷺ - عن لبس اللون الأصفر؛ إذ قال لعبد الله بن عمرو بن العاص عندما رأى عليه ثوبين معصفرين: "هَذِهِ ثِيَابُ الْكُفَّارِ فَلَا تَلْبَسْهَا"(5). نلحظ في هذا الحديث، اتحاد علامتين ثقافيتين معًا علامة اللون (الأصفر)، وعلامة اللباس (الثوب). فاللون الأصفر في علاقته مع ذاته (الممثل) علامة كيفية، وهو مجرد لون (إحساس)، لكنه عندما تركّب مع علامة اللباس، وتجسد فيها شكّل علامة واحدة، (فردية) وأصبحت تنفتح على مجموعة من التأويلات. وفي العرف الإسلامي يعد هذا النوع من اللباس محرمًا لأنَّ فيه تشبهًا بالكفار؛ وعليه فإنَّ هذه العلامة المركبة كوّنت رمزًا إلى حرمة لبس المسلم لهذا النوع من اللباس، وتشريعًا يُمتَثَل به. ونهى الإسلام عن لبس الثياب المصبوغة بالمشق والزعفران والورس في الإحرام؛ نظرًا إلى لونها، ورائحة الطيب التي تنبعث منها(6).

وفي الوقت الذي يحدد الإسلام موقفه من بعض الألبسة وبعض الألوان، نجده في الوقت ذاته، يحث على التجمل واتخاذ الزينة المشروعة والظهور بالمظهر الحسن. فقد جاء في حديث ابن عمر، أنَّ الرسول - ﷺ - قال: "إن اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يَرَى أَثَرَ نِعْمَتِهِ عَلَى عبده"(7). وعندما رأى الرسول - صلى الله

---

(1) القَسِّيّ: ثياب مخططة بالحرير كانت تعمل بالقس، بلدة بمصر. محمد بن عبد الباقي الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ مالك، مرجع سابق، 241/1.
(2) الموطأ، 80/1، 28.
(3) المرجع نفسه، 936/2، 37.
(4) ينظر: مالك بن أنس، الموطأ، رواية محمد بن الحسن الشيباني، مرجع سابق، 102/1، ح.287. المعصفر: الثوب المصبوغ بالعصفر (اللون الأصفر).
(5) أحمد بن شعيب النسائي، السنن الصغرى للنسائي، تح. عبد الفتاح أبو غدة، حلب، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط.2، 1986، 203/8.
(6) ينظر: الموطأ، 325/1، 9؛ 324/1، ح.8؛ 326/1،ح.11؛ 328/1ح18؛ 399/1، ح.194.
(7) يوسف بن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مرجع سابق، 254/3.

عليه وسلم - رجلًا رثّ الثياب قال: "أَمَا لَهُ ثَوْبَانِ غَيْرُ هَذَيْنِ؟"(1). ويشير الرسول - ﷺ - على أصحابه باتخاذ ثياب للعمل، وثياب أخرى خاصة بيوم الجمعة؛ إذ يقول ﷺ: " مَا عَلَى أَحَدِكُمْ لَوِ اتَّخَذَ ثَوْبَيْنِ لِجُمُعَتِهِ سِوَى ثَوْبَيْ مِهْنَتِهِ"(2). بدأ الرسول - ﷺ - هذين الحديثين بالعلامة اللسانية (الاستفهام) التي تضمنت التنبيه والتوبيخ للذي يهمل أمر اللباس أو يقصّر فيه أو يغفل عنه، وخصوصًا يوم الجمعة؛ ولهذا أتت علامة اللباس في الحديثين السابقين حاثة وداعية إلى التجمل وعدم لبس الملابس الرّثة، كما حثَّ الرسول - ﷺ - على التطيب والغسل والسواك يوم الجمعة؛ لأنَّه يوم عيد للمسلمين، فكان التجمل مسنونًا فيه كالفطر والأضحى؛ وبهذا يكون لكسيم (الثياب المخصصة ليوم الجمعة) يحمل سيميمات [النظافة+ الطهارة+ الجمال]؛ وعليه يكون ثوب الجمعة رمزًا للجمال والطهارة والنظافة.

ومما جاء في حُسن المظهر أيضًا حديث مالك عن عطاء بن يسار: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - فِي الْمَسْجِدِ، فَدَخَلَ رَجُلٌ ثَائِرَ الرَّأْسِ وَاللِّحْيَةِ، فَأَشَارَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - بِيَدِهِ أَنِ اخْرُجْ، كَأَنَّهُ يَعْنِي إِصْلاَحَ شَعَرِ رَأْسِهِ وَلِحْيَتِهِ. فَفَعَلَ الرَّجُلُ ثُمَّ رَجَعَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَلَيْسَ هَذَا خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدُكُمْ ثَائِرَ الرَّأْسِ، كَأَنَّهُ شَيْطَانٌ"(3). فالصورة الذهنية التي ولّدتها العلامة (ثوران الرأس واللحية) هي سوء المظهر، وعدم النظافة.

ومثلما يحثّ الإسلام على التزيّن والتجمل، فإنَّه يحذر كذلك من الإسراف والمبالغة في اللباس، ومن اتخاذه للشهرة والتعالي على الناس؛ إذ قال الرسول ﷺ: " لَا يَنْظُرُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَى مَنْ يَجُرُّ إِزَارَهُ بَطَرًا"(4). إنَّ علامة اللباس في هذا الحديث (جر الإزار بطرًا) توصل صاحبها إلى الهلاك والعذاب. وهذا ما أشارت إليه العلامة الإشارية الجسمية (لا ينظر الله إليه) التي تفيد عدم رحمة الله له يوم القيامة.

ومن الأحاديث التي َأكدت على أهمية عدم التكبر في اللباس، حديث عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - قَالَ: " الَّذِي يَجُرُّ ثَوْبَهُ خُيَلاَءَ(5)، لاَ يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ "(6).

أخبرنا الرسول - ﷺ - في هذا الحديث أنَّ الله سبحانه وتعالى لا ينظر إلى من يجرُّ ثوبه خيلاء يوم القيامة. فبدأ الجملة الاسمية بتقديم العلامة اللسانية (الاسم الموصول) (الذي) (المسند إليه) مبتدأً،

(1) الموطأ، 910/2، ح.1.
(2) الموطأ، 110/1، ح.17.
(3) المرجع نفسه، 949/2، ح.7.
(4) المرجع نفسه، 914/2، ح.10.
(5) قال أبو عمر: الخيلاء: التكبر وهي الخيلاء والمخيلة يقال منه رجل خال ومختال شديد الخيلاء وكل ذلك من البطر والكبر والله لا يحب المتكبرين ولا يحب كل مختال فخور. يوسف بن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مرجع سابق، 3/ 244.
(6) الموطأ، 914/2، ح.9.

وأشار إليه مرة أخرى على هيئة ضمير متصل (إليه)؛ ليؤكد على أهمية هذا الموضوع عند الله سبحانه وتعالى. ونلحظ أيضًا أنَّ إطالة الثوب عُبِّر عنه بالفعل المضارع (يجرُّ)؛ ليدلَّ على استمرارية هذا الفعل وتكرار حدوثه.

أما العلامة اللسانية المتمثلة في المسند (لا ينظر الله إليه يوم القيامة)، فهي علامة إشارية جسمية، تكونت من الدال (النظر) الذي هو دال جسمي ذي أبعاد نفسية، ومدلوله (عدم الرحمة)؛ إذ قال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُوْلَـئِكَ لاَ خَلاَقَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ اللّهُ وَلاَ يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلاَ يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ}(1).

فالعلامة الإشارية الجسمية (النظر) نسبتها إلى الله مجاز، وإلى المخلوق كناية؛ لأنَّ من اعتنى بالشخص التفت إليه، ثم كثر حتى صار عبارة عن الإحسان وإن لم يكن هناك نظر. فإن نسب لمن لا يجوز عليه حقيقته، وهو تقليب الحدقة والله - عزَّ وجل - منزه عن ذلك، فهو بمعنى الإحسان مجازًا عما وقع في حق غيره كناية. لقد جاء التعبير عن المعنى الكائن عند النظر بالنظر؛ لأنَّ من نظر إلى متواضع رحمه، ومن نظر إلى متكبر مقته. فالرحمة والمقت علامتان ناتجتان عن النظر (يوم القيامة)(2).

وإذا ما وضعنا علامة اللباس التي عبَّر عنها الحديث النبوي بالملفوظ (يجرُّ ثوبه) في سياقها التأويلي، فإنها مجرد كيفية. فطول الثوب، أو القميص، أو الإزار، أو سائر الثياب - بمعزل عن سياقه وقبل تحققه - هو صفة لا تقول شيئًا، وليس لها أي دلالة، ولا تدلّ على موضوعها إلا بالمشابهة. ولا يمكن تأويلها إلا على المستوى الأول من التأويل (التأويل المباشر/ الانفعالي). فهي كيفية أيقونية خبرية.

إنَّ صفة الطول التي كانت مجرد إحساس في المستوى التأويلي الأول، أصبحت في المستوى الثاني من التأويل ( الدينامي/ الطاقوي) موجودة في جسم يخصصها، ولا تشير إلى شيء خارج ذاتها (فردية) (تحقق الطول في الثوب). وجرُّ الثوب - نظرًا إلى طوله - أضحى متعيّنًا في موضوع، ويوجد علاقة عليّة بينهما (قرينية). وعند وضع علامة اللباس (الثوب الطويل) في سياقها التأويلي الثاني الذي يوفره لنا الممثل، فإنَّ علامة جرّ الرجل ثوبه تنفتح على مجموعة من التأويلات، من نحو البطر، وعدم الشكر، وكفر النعمة، والدهش، والكِبْر، وتغطية عيب في الرِّجْلَين. وهذه التأويلات التي تأتي من البيئة الثقافية والاجتماعية تحتمل الصدق والكذب. فهي فردية قرينية تصديقية.

---

(1) سورة آل عمران، 77.
(2) ينظر: محمد بن عبد الباقي الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، مرجع سابق، 343/4.

استنادًا إلى القرائن اللسانية (خيلاء)، و(لا ينظرالله إليه)، واستنادًا إلى السياق الثقافي والاجتماعي، فإنَّ الواقع الذي ولدته العلامة هو الكِبْر، الذي من علاماته التبختر في المشي، والنظر في الأعطاف، والتيه والتجبر، مما يؤدي إلى كفر النعمة، وعدم شكر الله تعالى عليها.

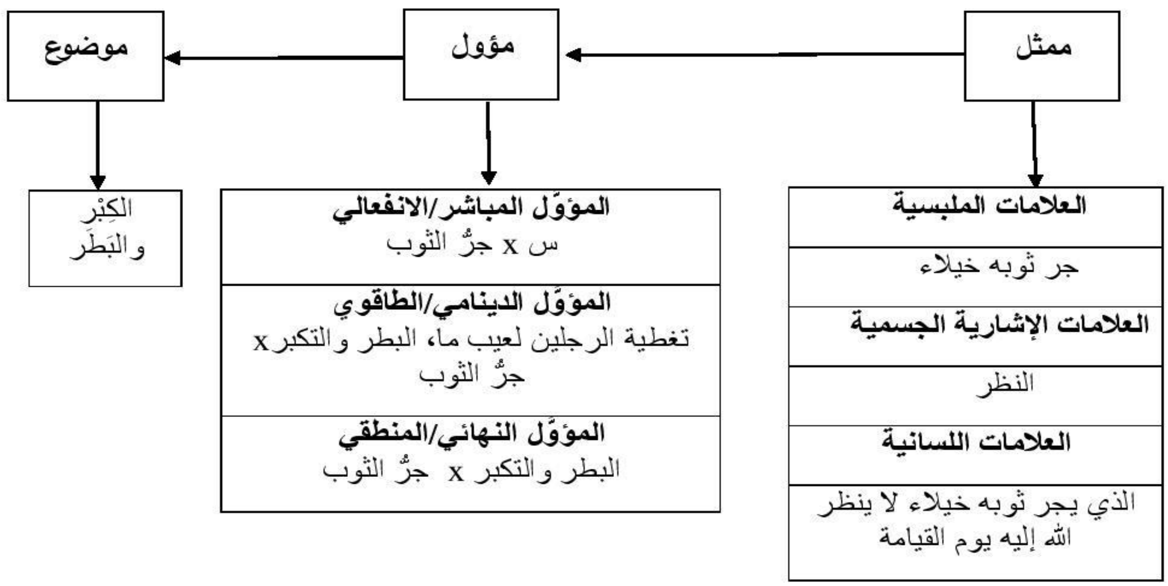
إذا ما تم النظر إلى علامة اللباس (جر الثوب) - من منظور استخدامها في العرف والتواضع - اتضح شيوع استخدامها للدلالة على التكبر والبطر، ولوحظ أنّها ترمز إلى كفر النعمة التي أنعم الله بها علينا، وإلى غضب الله على كل مختال فخور. فعلامة جر الثوب في هذا المستوى (النهائي/المنطقي) أصبحت كاملة دائمة الصدق، وممثل يحيل على موضوع عبر مؤول. فهي عرفية رمزية حجية.

إنَّ جرّ الثوب وما ينطوي عليه من العجب والفخر والكبر والتبختر في المشي، وما شاكلها من المعاني النفسية هو المنهي عنه هنا. فالمشي في الثوب الذي يجرّ هو حركة جسمية دالة على هذه المعاني النفسية. فالمؤاخذة ربما لا تكون في طريقة المشي، بقدر ما تكون فيما كسبت القلوب من المعاني النفسية التي انطوت عليها الصدور.

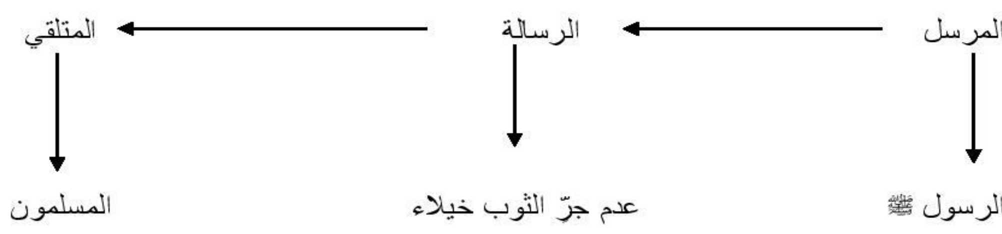
أما مَنْ جرَّ ثوبه لطول لا يجد غيره أو عذر من الأعذار لا يلحقه الوعيد المذكور[1]. غير أنَّ جرّ سائر الثياب مذموم على كل حال[2]. أما المتكبر الذي يجرّ ثوبه فهو الذي ورد فيه ذلك الوعيد الشديد؛ لذلك وجّه الرسول - ﷺ - إنذارًا شديدًا لكل إنسان يحاول أن يتصرف بهذا التصرف، الذي يتنافى مع أخلاق ديننا الحنيف، وسيكون ذلك سببًا في غضب الله تعالى عليه، وعدم رحمته، وعدم النظر إليه يوم القيامة.

وعليه يكون لبسم اللباس قد حمل السيميمات الآتية: [الطهارة+ والزينة+ الجمال+ الحداد+ النقاء والوقار+ التكبر والخيلاء].

(1) سليمان بن خلف الباجي، المنتقى، شرح موطأ مالك ، مصر، مطبعة السعادة، 1332هـ، 226/7.
(2) محمد عبد الباقي الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك،، مرجع سابق، 429/4.


ممثل
مؤول
موضوع
العلامات الملبسية
جر ثوبه خيلاء
العلامات الإشارية الجسمية
النظر
العلامات اللسانية
الذي يجر ثوبه خيلاء لا ينظر الله إليه يوم القيامة
المؤوّل المباشر/الانفعالي
س x جرُّ الثوب
المؤوّل الدينامي/الطاقوي
تغطية الرجلين لعيب ما، البطر والتكبرx جرُّ الثوب
المؤوّل النهائي/المنطقي
البطر والتكبر x جرُّ الثوب
الكِبْر والبَطَر


السبب (العلة)
النتيجة (المعلول)
(الكبر والبطر)
(جرُّ الثوب)


المرسل
الرسالة
المتلقي
الرسول ﷺ
عدم جرّ الثوب خيلاء
المسلمون

لاحظنا فيما سلف، أنَّ اللباس علامة دالة حددها الإسلام وبيّن موقفه منها، ووضع لها ضوابط واضحة لا يجوز تجاوزها. والطعام أيضًا لا يقل أهمية عن اللباس، في الدين الإسلامي؛ فهو علامة دالة، ذو أهمية كبيرة، وسنتبين ذلك فيما سيأتي.

**3-2- علامات الطعام[1]:**

الطعام خطاب لغوي ينتمي سيميائيًا إلى الثقافة. وهذا يدلّ ببساطة على أنَّ عملية الأكل تخضع في المقام الأول لقواعد اجتماعية ذات طابع استبدالي؛ لأنَّه يوجد دائمًا محور (اختيار) قائم[2]، من نحو الاختيار بين الزعفران النيئ أو الناضج[3]؛ إذ تتم المقابلة على المستوى الديني الإسلامي البيني بين الزعفران الذي مسته النار (الناضج)، بنوع الزعفران الذي لم تمسه النار (النيئ) في وقت الإحرام (الحلال/ الحرام). والتفسير في هذه الحالة متوقف على النار؛ لأنَّ النار هي وسيلة الطبخ، وهي التي يُسند إليها وسيلة الأداة، فهي سبب الطبخ. فالزعفران يجب أن يكون مهضَّبًا عندما يكون طعامًا للمُحرِم؛ لأنَّه لا يوجد فيه رائحة طيب، لكن في غير وقت الإحرام فلا بأس من أكله ناضجًا أو نيئًا. ويمكننا أن نقابل على سبيل المثال بين اللحوم (حيواني)، والخضار (نباتي)، أو بين الحلو والمر... إلخ.

وفي باب النيئ والمطبوخ، عقد كلود ليفي ستراوس C.L. Strauss [1908- 2009] عددًا من الارتباطات بينهما، فقد ربط النيئ بالطبيعة، والمطهي بالثقافة، فالإنسان يأكل جزءًا من طعامه مطهيًا، وأنَّ الذي يميز فصيلته عن الفصائل الأخرى استخدامه للنار في الطهي. ويفترض أنَّ تقابل (النيئ- المطبوخ) هو تقابل (الطبيعة- الثقافة) [4]. فالزعفران قبل طبخه يقابل (الطبيعي) وبعد طبخه يقابل (الثقافي) في العرف الإسلامي وقت الإحرام؛ لأنَّ الإسلام لا يجيز التطييب للشخص المحرم، ويمكن توضيح ذلك على النحو الآتي:

(زعفران + نيئ) = (طبيعي)/ (زعفران + مطبوخ) = (ثقافي) ⟸ الذوقم[5] = (نيئ/ مطبوخ)

يستدعي الغذاء - بوصفه تكملة - مركبًا تركيبيًا مع توزيع تنسيقي دقيق، يعتمد قواعد متغيرة بحسب البلدان: فالـ(وسكي) (Whisk) مثلًا، في الثقافة الفرنسية يُعدّ مشروبًا فاتحًا للشهية، وفي كندا مساعدًا على الهضم. نلحظ أنَّ كل غذاء يستجيب إلى نوع معين من التسلسل النظمي يميزه بحسب

---

(1) ينظر: ملحق (3/2)، ص. 309.
(2) جوزيف كورتيس، سيميائية اللغة، تر. ليلى بن عرعار، دمشق، دار نينوى، 2012.، ص ص. 77- 78.
(3) ينظر: قَالَ يَحْيَى: سُئِلَ مَالِكٌ عَنْ طَعَامٍ فِيهِ زَعْفَرَانٌ هَلْ يَأْكُلُهُ الْمُحْرِمُ؟ فَقَالَ: " أَمَّا مَا تَمَسُّهُ النَّارُ مِنْ ذَلِكَ فَلَا بَأْسَ بِهِ أَنْ يَأْكُلَهُ الْمُحْرِمُ، وَأَمَّا مَا لَمْ تَمَسَّهُ النَّارُ مِنْ ذَلِكَ فَلَا يَأْكُلُهُ الْمُحْرِمُ". الموطأ، 329/1، ح.21.
(4) ياس العباسي، إثنوغرافيا الطعام، بحث في الأنثروبولوجيا الثقافية، العراق، مجلة العلوم النفسية والتربوية، ع.102، 2013، ص ص.367- 368.
(5) الذوقم (Gusteme): أصغر وحدة ذوقية دالة. فيصل الأحمر، معجم السيميائيات، مرجع سابق، ص.75.

الثقافة التي ينتمي إليها[1]. لكن الخمر في الديانة الإسلامية مُسكر ومحرّم، قال ابن عباس: أَهْدَى رَجُلٌ لِرَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - رَاوِيَةَ خَمْرٍ. فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَهَا؟" قَالَ: لَا. فَسَارَّهُ رَجُلٌ إِلَى جَنْبِهِ. فَقَالَ لَهُ ﷺ: "بِمَ سَارَرْتَهُ". فَقَالَ: أَمَرْتُهُ أَنْ يَبِيعَهَا. فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "إِنَّ الَّذِي حَرَّمَ شُرْبَهَا حَرَّمَ بَيْعَهَا" فَفَتَحَ الرَّجُلُ الْمَزَادَتَيْنِ حَتَّى ذَهَبَ مَا فِيهِمَا[2]، إذ قال الرسول ﷺ: "كُلُّ شَرَابٍ أَسْكَرَ فَهُوَ حَرَامٌ"[3].

إنَّ التسلسل النظمي للأطباق يختلف بحسب ثقافة البلدان وعلى مرّ التاريخ. ففي الزمن الماضي، كانت الخضر في الريف الفرنسي تُقدّم بعد طبق اللحم أو تسبقه، أما اليوم فيُقدّم اللحم والخضر معًا في طبق واحد[4]. وفي الثقافة العربية، فإنَّ الوليمة تتركب من كميات كبيرة من الأرز واللحم، وتقدم بأطباق فاخرة، ويدعى إليها مجموعة من الناس، لكن في الثقافة الإسلامية، في زمن الرسول - صلى الله عليه وسلم - كانت الوليمة تُقدَّم وما فيها خبز ولا لحم؛ نظرًا إلى ضيق الحال. ويُعدُّ طعام الوليمة طعامًا غير مرغوب فيه؛ لأنَّه يُدعى له الأغنياء ويُترك المساكين، كما جاء في حديث أبي بكر الصديق رضي الله عنه: "شَرُّ الطَّعَامِ طَعَامُ الْوَلِيمَةِ، يُدْعَى لَهَا الْأَغْنِيَاءُ، وَيُتْرَكُ الْمَسَاكِينُ، وَمَنْ لَمْ يَأْتِ الدَّعْوَةَ فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَرَسُولَهُ"[5]. فعلامة الطعام (شر الطعام) تدل على قلة أجر مقدمها.

من هذا المنطلق، نصل إلى أنّه إذا كانت الأغذية كلها تعادل - من المنظور اللساني - نوعًا من المورفولوجيا (Morphology)، فإنَّ تعاقبها الزمني وتسلسلها التاريخي (الخاص بالمشروبات - الخمور مثلًا المصاحبة لها) تتعلقان بعلم التركيب. فالطعام عندما يتركّب من الأرز أو الذرة يكون طعامًا حلالًا في الثقافة الإسلامية، أما إذا تحول هذا الأرز أو الذرة إلى شراب (نبيذ)، فإنَّه يصبح حرامًا، كما جاء في حديث عطاء بن يسار، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - سُئِلَ عَنِ الْغُبَيْرَاءِ؟[6] فَقَالَ: "لَا خَيْرَ فِيهَا وَنَهَى عَنْهَا" قَالَ مَالِكٌ فَسَأَلْتُ زَيْدَ بْنَ أَسْلَمَ مَا الْغُبَيْرَاءُ؟ فَقَالَ: هِيَ الْأُسْكَرْكَةُ[7].

لا ينطوي الغذاء على المركب الذوقي فحسب، بل يتعلق الأمر بالملوّنات الغذائية وبكيفية تقديمها، فالطباخون الماهرون في المطاعم يجعلون أطباقهم أكثر إثارة للشهية، وأكثر جاذبية. ويتدخل في هذا الميدان العلاقات الأنموذجية والنظمية بين الوحدات المكونة، فتقديم طبق بطريقة حاذقة - تمتزج

(1) جوزيف كورتيس، سيميائية اللغة، مرجع سابق، ص.78.
(2) الموطأ، 846/2، ح.12.
(3) المرجع نفسه، 845/2، ح.10.
(4) جوزيف كورتيس، سيميائية اللغة ، مرجع سابق، ص ص.78- 79.
(5) الموطأ، 546/2، ح.51.
(6) الغبيراء: ضَرْبٌ مِنَ الشَّرَابِ يَتَّخِذُهُ الْحَبَشُ مِنَ الذُّرَةِ يُسْكِرُ وَيُقَالُ لَهَا السُّكُرْكَةُ. محمد بن عبد الباقي الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، مرجع سابق، 270/4.
(7) الموطأ، 845/2، ح.10.

فيه الألوان وتتقابل - يشبه عيانًا لوحة رسم؛ إذ يميز النظر فيه التناقضات الدقيقة والمسارات. ينضاف إلى ذلك أنَّ الزبون الجيد لا يخطئ في التمييز بين طبق وآخر، مستعملًا في ذلك حواسه البصرية والذوقية والشمية. بعبارة أخرى، فالأمر يتعلق هنا بلغة حقيقية، مفادها أنّه من المعروف أنَّ الأشخاص الأقل سنًا لا يعرفون الجمع بين عناصر مختلفة، بحسب النسق الضمني الذي يقدمه الطاهي. ومن جهة أخرى، فإنَّ الطعام يكون أكثر تعقيدًا من وجهة نظر المقاربة السيميائية، كما يستدعي الذوق والبصر والشم، وفي بعض الأحيان اللمس (في استهلاك القشريات مثلًا)[1]. وقد روي أنَّ المسيح عيسى بن مريم - عليه السلام - قال: "يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ، عَلَيْكُمْ بِالْمَاءِ الْقَرَاحِ، وَالْبَقْلِ الْبَرِّيِّ، وَخُبْزِ الشَّعِيرِ"[2]. نجد في هذا الحديث أنَّ علامة الطعام تركبت من خبز الشعير، والبقل البري، والماء الخالص الذي لا يمازجه شيء. فهذه العلامة تستدعي الحواس كلها من ذوق وشم وبصر ولمس. إنَّ اختيار مستوى من التعبير يقودنا تلازميًا إلى تغيير على مستوى المحتوى[3]، فتعبير هذه العلامة يدلنا على محتوى الزهد في هذه الحياة، ويحضنا على الرضى بالقليل.

وبحسب رأي بارت[4]، يمكننا أن نجد الفرق السوسيري (لسان / كلام) في نظام الطعام؛ إذ يتكون لسان الطعام من: قواعد الإقصاء (المحرمات من المأكولات)، من نحو شرب الخمر، وصيد البر في الإحرام، وبيع الثمار غير الناضجة، ودخول المسجد لمن أكل الثوم، وبيع الغرر، ومن التعارضات الدالة بين وحدات لم يتم تحديدها بعد (مالح/حلو)، وقواعد الجمع والتركيب، سواء المتواقتة (على مستوى المأكل الواحد)، أو المتتالية (على مستوى الوجبة)، فقد روى أنس بن مالك، أنَّ خَيَّاطًا دَعَا رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - لِطَعَامٍ صنَعَهُ، قَالَ أَنَسٌ فَذَهَبْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - إِلَى ذَلِكَ الطَّعَامِ، فَقَرَّبَ إِلَيْهِ خُبْزًا مِنْ شَعِيرٍ وَمَرَقًا فِيهِ دُبَّاءٌ، قَالَ أَنَسٌ فَرَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - "يَتَتَبَّعُ الدُّبَّاءَ مِنْ حَوْلِ الْقَصْعَةِ، فَلَمْ أَزَلْ أُحِبُّ الدُّبَّاءَ بَعْدَ ذَلِكَ الْيَوْمِ"[5]. فنجد أنَّ البعد التركيبي لعلامة الطعام في هذا الحديث قد تكوَّن من خبز الشعير والمرق الذي به الدُّباء (القرع). ويتكوّن لسان الطعام أيضًا من طقوس الاستعمال التي تشتغل مثل نوع من البلاغة الغذائية، من نحو طريقة الجلوس، والأكل باليمين، والتسمية، وأكل الشخص مما يليه، وشكر الله وحمده والثناء عليه عند الانتهاء من الأكل، وقد جاء في حديث عبد الله بن عمر، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - قَالَ: "إِذَا أَكَلَ أَحَدُكُمْ فَلْيَأْكُلْ بِيَمِينِهِ، وَلْيَشْرَبْ بِيَمِينِهِ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَأْكُلُ بِشِمَالِهِ،

(1) جوزيف كورتيس، سيميائية اللغة، مرجع سابق، ص ص.78- 79.
(2) الموطأ، 932/2، ح.27.
(3) جوزيف كورتيس، سيميائية اللغة، مرجع سابق، ص.75.
(4) رولان بارت، مبادئ في علم الأدلة، مرجع سابق، ص ص.52-53.
(5) الموطأ، 546/2، ح.51.

وَيَشْرَبُ بِشِمَالِهِ"[1]، وقد روي أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَيَّاشِ بْنِ أَبِي رَبِيعَةَ الْمَخْزُومِيَّ أَمَرَ غُلَامًا لَهُ أَنْ يَذْبَحَ ذَبِيحَةً، فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يَذْبَحَهَا، قَالَ لَهُ: "سَمِّ اللَّهَ"، فَقَالَ لَهُ الْغُلَامُ: قَدْ سَمَّيْتُ، فَقَالَ لَهُ: "سَمِّ اللَّهَ وَيْحَكَ"، قَالَ لَهُ: قَدْ سَمَّيْتُ اللَّهَ، فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَيَّاشٍ: "وَاللَّهِ لَا أُطْعِمُهَا أَبَدًا". فالتسمية علامة دالة على صحة أكل الذبيحة. أما الكلام الغذائي فهو غني جدًا، ويشمل كل التنويعات الشخصية (العائلية) في التهييء والجمع والتركيب، فمطبخ عائلة ما، في خضوعه لعدد معين من العادات، يمكن اعتباره نوعًا من اللهجة الشخصية.

وتُوضِّح لائحة الأطعمة (الوجبة) موضوع اللسان والكلام بشكل جيد؛ إذ إنَّ كل لائحة أطعمة تعتمد على بنية وطنية أو إقليمية واجتماعية وبالإحالة إليها. لكن يتم ملء هذه البنية بشكل مختلف بحسب الأيام والمستعملين، تمامًا مثلما يتم ملء صيغة لغوية ما بالتنويعات الحرة والتركيبات التي يحتاج إليها مرسل ما لإرسال رسالة خاصة؛ وعليه فإنَّ علاقة اللغة بالطعام تشبه العلاقة التي نجدها في اللغة. ومجمل القول، إنَّ الاستعمال - أي أحد أنواع ترسب الكلام - هو الذي يصنع اللغة الكلامية، ثم إنَّ وقائع التجديد الفردي (الوصفات والطرائق المخترعة) يمكن أن تحظى بقيمة مؤسسية، وعلى عكس اللباس، فإنَّ ما ينقصها في كل الأحوال هو عمل الفئة المقررة: فلغة الطعام تتكون انطلاقًا من استعمال جماعي واسع، ومن كلام فردي محض فقط[2].

ولا جدال في أنَّ الطعام موضوع مهم من مواضيع الخطاب الديني، يكون فيه الغذاء عنصرًا يبنيه الحلال والحرام، والثواب والعقاب، وتكون فيه الأغذية والأشربة علامات دالة على الهدية، والشر والخير، والزهد والإسراف، والصدقة، والشكر، والتحقير، والبركة في أكل المسلم، والجشع في أكل الكافر.

ومن علامات الطعام الدالة على الهدية ما أُهدي إلى حفصة وعائشة زوجي الرسول - صلى الله عليه وسلم - وهما صائمتان، فقالت حفصة: يَا رَسُولَ اللَّهِ. إِنِّي أَصْبَحْتُ أَنَا وَعَائِشَةُ صَائِمَتَيْنِ مُتَطَوِّعَتَيْنِ فَأُهْدِيَ إِلَيْنَا طَعَامٌ فَأَفْطَرْنَا عَلَيْهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "اقْضِيَا مَكَانَهُ يَوْمًا آخَرَ"[3]. فالهدية علامة دالة على المحبة، وكان الرسول - ﷺ - يقبلها، فعندما قُدِّم له لحم تُصِدِّق به على بريرة، أكل منه وقال: "هُوَ عَلَيْهَا صَدَقَةٌ وَهُوَ لَنَا هَدِيَّةٌ"[4].

---

(1) الموطأ، 922/2، ح.6.
(2) رولان بارت، مبادئ في علم الأدلة، مرجع سابق، ص.53.
(3) الموطأ، 306/1، ح.50.
(4) المرجع نفسه، 562/2، ح.25.

وجاءت علامات الطعام لتدل على الزهد؛ إذ قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "لَا آكُلُ السَّمْنَ حَتَّى يَحْيَا النَّاسُ مِنْ أَوَّلِ مَا يَحْيَوْنَ"[1]. لقد وجّه عمر بن الخطاب في هذا الحديث رسالة تتكون من مستويين سيميائيين: مستوى التعبير (أصوات الملفوظ)، ومستوى المحتوى (عدم أكله السمن) (المعنى الحرفي). ولكنَّ هذا المستوى الأول (التعبير+ المحتوى) هو تسجيل لظاهرة مادية، وهي أنَّ عمر بن الخطاب لما سمع قول الأعرابي: " وَاللَّهِ مَا أَكَلْتُ سَمْنًا، وَلَا رَأَيْتُ أَكْلًا بِهِ مُنْذُ كَذَا وَكَذَا"[2]، قطع على نفسه عهدًا أنَّه لا يأكل السمن؛ حتى يصيب الناس الخصب والمطر من أول ما يحيون؛ وعليه فإنَّ هذا المستوى الأول يضطلع بحقيقة تقريرية. أما المستوى الثاني، فيتمثل بتحول المستوى الأول بأكمله إلى مستوى ثانٍ. فالمستوى الأول المكون من (التعبير+ المحتوى) يغدو تعبيرًا لرسالة ثانية؛ وبهذا يكون ملفوظ (عدم أكل السمن حتى يحيا الناس من أول ما يحيون) قد قادنا إلى محتوى جديد وهو مساواة المساكين في ضيق عيشهم (الزهد) (دلالة إيحائية)؛ وعليه يكون الذوقم (السمن) وحدة ذوقية دالة على الغنى والرفاهية، وعدم أكله يكون دالًا على ضيق الحال لدى الأعرابي، والزهد ومساواة الناس لدى الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه. ومما جاء من هذا القبيل، قول المسيح عيسى بن مريم - عليه الصلاة والسلام - لبني إسرائيل: "إِيَّاكُمْ وَخُبْزَ الْبُرِّ، فَإِنَّكُمْ لَنْ تَقُومُوا بِشُكْرِهِ "[3]. لقد أتت في هذا الحديث على لسان المسيح - عليه السلام - علامات داعية - كما مر معنا سالفًا - إلى الرضا بالقليل، والاكتفاء بأقل الأقوات (الشعير).

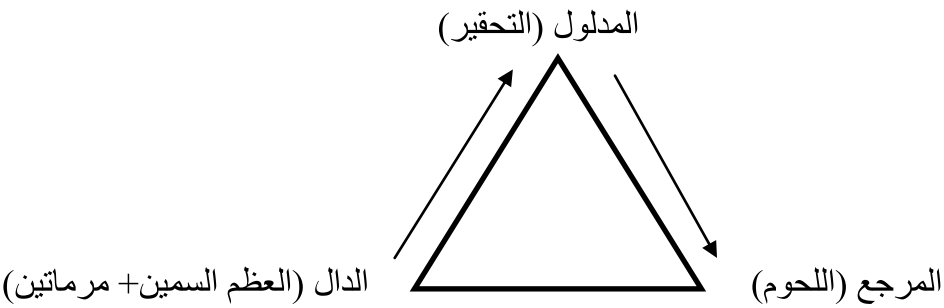
وقد حث عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - على التقليل من أكل اللحم، في قوله: "إِيَّاكُمْ وَاللَّحْمَ، فَإِنَّ لَهُ ضَرَاوَةً كَضَرَاوَةِ الْخَمْرِ"[4]. استخدم عمر بن الخطاب العلامة اللسانية (إياكم)؛ للمبالغة في النهي عن أكل اللحم، أي إياكم والإكثار منه والمداومة عليه؛ خوفًا من أن يصبح عادة يشق تركها مثل الخمر. فتقرير التحذير من الإكثار من اللحم يوحي بالاقتصار والاقتصاد على أيسر الأقوات.

أتت العلامة اللسانية (والذي نفسي بيده) في حديث الرسول ﷺ: "وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ يَعْلَمُ أَحَدُهُمْ أَنَّهُ يَجِدُ عَظْمًا سَمِينًا أَوْ مِرْمَاتَيْنِ حَسَنَتَيْنِ لَشَهِدَ الْعِشَاء"[5] دالة على المبالغة في التأكيد على تحقير المنافقين لما يؤثرونه على صلاتي الفجر والعشاء. فالمنافقون يفضلون الطعام على الأجر العظيم، الذي كتبه الله سبحانه وتعالى لمصلي هاتين الصلاتين؛ وعليه تكون علامة الطعام قد تكونت من

---

(1) الموطأ، 932/2، ح.29.
(2) المرجع نفسه، 932/2، ح.29.
(3) المرجع نفسه، 932/2، ح.27.
(4) المرجع نفسه، 935/2، ح.36.
(5) المرجع نفسه، 129/1، ح.3.

الدال (العظم السمين+ المرماتين)، والمدلول (تحقير المنافقين المتخلفين عن صلاتي الفجر والعشاء)، والمرجع (اللحوم). ويمكن توضيحه في الشكل الآتي:




وعلامات الطعام فضاء يقرّب من الرحمن عزَّ وجلَّ، ومن ذلك حديث مالك، أنَّه قال: بَلَغَنِي أَنَّ مِسْكِينًا اسْتَطْعَمَ عَائِشَةَ أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ وَبَيْنَ يَدَيْهَا عِنَبٌ، فَقَالَتْ لِإِنْسَانٍ: "خُذْ حَبَّةً، فَأَعْطِهِ إِيَّاهَا، فَجَعَلَ يَنْظُرُ إِلَيْهَا وَيَعْجَبُ، فَقَالَتْ عَائِشَةُ: "أَتَعْجَبُ كَمْ تَرَى فِي هَذِهِ الْحَبَّةِ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ"[1]. إنَّ المدلول الذي عينه دال الطعام المتمثل في الصدقة بـ(حبة العنب) للسائل بين يديها- هو الحث على الصدقة باليسير. وهذا يقتضي أن الجزء اليسير من الحبة إذا تُصِدق به لم يعدم المتصدق أجره؛ إذ قال الله عزَّ وجلَّ: {فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ}[2].

وقد تكون علامات الطعام فضاء يدمج الشيطان في بطن الآكل وعقل الشارب، ومن ذلك ما رواه أنس بن مالك، أنَّه قال: "كُنْتُ أَسْقِي أَبَا عُبَيْدَةَ بْنَ الْجَرَّاحِ، وَأَبَا طَلْحَةَ الْأَنْصَارِيَّ، وَأُبَيَّ بْنَ كَعْبٍ، شَرَابًا مِنْ فَضِيخٍ[3] وَتَمْرٍ. قَالَ: فَجَاءَهُمْ آتٍ. فَقَالَ: إِنَّ الْخَمْرَ قَدْ حُرِّمَتْ. فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ: يَا أَنَسُ قُمْ إِلَى هَذِهِ الْجِرَارِ فَاكْسِرْهَا. قَالَ: فَقُمْتُ إِلَى مِهْرَاسٍ لَنَا فَضَرَبْتُهَا بِأَسْفَلِهِ حَتَّى تَكَسَّرَتْ"[4]. فالخمر علامة دالة على إيذاء الجسم والعقل معًا. أما العلامة اللسانية فعل الأمر (قم) التي جاءت على لسان أبي طلحة لأنس، فهي امتثال لنهي النبي - ﷺ - عن شرب هذا النبيذ.

يحث الإسلام المسلمين على الاقتناع بالقليل وتجنب الجشع، ومن ثم فهو يخلّد الشعور بالقناعة التي تؤدي إلى السعادة، فقد أكد النبي - ﷺ - في كثير من المناسبات على سعادة المشاركة التي هي عكس الإفراط في التمتع بطيبات الحياة. وهكذا قال رسول الله ﷺ: "طَعَامُ الِاثْنَيْنِ كَافِي الثَّلَاثَةِ وَطَعَامُ الثَّلَاثَةِ كَافِي الْأَرْبَعَةِ"[5]. أتى البعد التركيبي لعلامة الطعام في هذا الحديث مركبًا من (الطعام+ العدد). فتقرير (طعام الاثنين كافي الثلاثة، وطعام الثلاثة كافي الأربعة) يمكنه أن يأخذ منحى تأويليًا مختلفًا،

(1) الموطأ، 997/2، ح.6.
(2) سورة الزلزلة، 7.
(3) الفضيخ: نبيذ البسر.
(4) الموطأ، 846/2، 13.
(5) المرجع نفسه، 928/2، 20.

وينفتح على الدلالات الإيحائية الآتية: الحث على المواساة، وعدم إتلاف المال، والحث على المكارمة والتقنع بالكفاية؛ وعليه فإنَّ اجتماع أيدي المسلمين على الطعام معًا أصبح يشكل رمزًا إلى الكفاية والمواساة والبركة.

وتؤكد السنة النبوية أنَّ الوقوف على التلذذ بالطعام والشراب والتمتع بهما إنما هو من صفات الكافرين الجاحدين، فقد روى أبو هريرة - رضي الله عنه - أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - ضَافَهُ ضَيْفٌ كَافِرٌ، فَأَمَرَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - بِشَاةٍ فَحُلِبَتْ، فَشَرِبَ حِلَابَهَا، ثُمَّ أُخْرَى فَشَرِبَهُ، ثُمَّ أُخْرَى فَشَرِبَهُ، حَتَّى شَرِبَ حِلَابَ سَبْعِ شِيَاهٍ، ثُمَّ إِنَّهُ أَصْبَحَ فَأَسْلَمَ، فَأَمَرَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - بِشَاةٍ فَحُلِبَتْ، فَشَرِبَ حِلَابَهَا، ثُمَّ أَمَرَ لَهُ بِأُخْرَى فَلَمْ يَسْتَتِمَّهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "الْمُؤْمِنُ يَشْرَبُ فِي مِعًى وَاحِدٍ، وَالْكَافِرُ يَشْرَبُ فِي سَبْعَةِ أَمْعَاءٍ"(1). لقد اعتاد النبي - ﷺ - أن ينصح المسلمين باجتناب الإفراط في تناول الطعام والشراب، ويعد هو ذاته أفضل مثل على الالتزام. فالمؤمن يقتصد في طعامه وشرابه؛ لأنَّ الدنيا في نظره مطية للآخرة، ولأنَّه يسمي الله تعالى عند بداية طعامه وشرابه، ويشكره عند الانتهاء منه، فلا يشركه فيه شيطان، أما الكافر لا يسمي الله ولا يشكره؛ فتشاركه الشياطين طعامه. نلحظ أنَّ علامة الطعام تركبت مع علامة العدد، وهذا ما سوف نقوم بتحليله في حديث شبيه وقريب من هذا الحديث في باب علامات العدد.

وكما حث الإسلام على الاقتصاد بالطعام والقناعة به، فإنه حثَّ كذلك على عدم إيذاء الناس بالأكل الذي تنبعث منه الروائح الكريهة، من نحو البصل والكراث والثوم، وخصوصًا في المساجد؛ لأنَّ الله - سبحانه وتعالى - رفع قدرها وأعلى مكانتها؛ وذلك لما يُؤدّى فيها من أعمال صالحة، ولوجود الملائكة فيها؛ لذلك أمر مَن أكل من هذه الأشياء ألَّا يقرب المسجد حال الصلاة؛ لأنَّه يؤذي عباد الله وملائكته. ومن الأحاديث التي نبّهت على هذا الأمر الحديث الآتي:

حَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - قَالَ : " مَنْ أَكَلَ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ(2)، فَلاَ يَقْرُبْ مَسَاجِدَنَا(3) يُؤْذِينَا بِرِيحِ الثُّومِ "(1).

---

(1) الموطأ، 924/2، 10.

(2) قوله: "من أكل من هذه الشجرة" لا يقتضي إباحة ولا حظرًا، فقد يرد مثل هذا اللفظ في الحظر، كقوله: "من غشنا فليس منا" ويرد مثله في الإباحة، كقوله: "من دخل دار أبي سفيان فهو آمن" وإنما ذلك شرط يتنوع معناه بتنوع جوابه. سليمان بن خلف الباجي، المنتقى- شرح موطأ مالك، مرجع سابق، كتاب الصلاة، باب النهي عن دخول المسجد بريح الثوم، ح.28، ص.89.

(3) وقوله: "فلا يقرب مساجدنا" منع لمن لمن أكل هذه الشجرة من دخول المسجد لما في ذلك من إذاية الناس برائحتها ولما يجب من تنزيه المساجد عن كريه الرائحة، وقد بيَّن ذلك ﷺ بقوله: "يؤذينا بريح الثوم". فيقال من حديث جابر عنه: " من أكل البصل والكراث والثوم فلا يقربن مسجدنا فإن الملائكة تتأذى بما يتأذى به بنو آدم". (أخرجه مسلم، ح.564، والبخاري، ح.5452) وفي هذا مسألتان: إحداهما: الموضع الذي يمنع دخوله برائحة الثوم. والثانية: بيان ما يكره لمن أكله دخول المسجد. فأما المسألة الأولى: فإن المواضع التي يحصل فيها اجتماع الناس على ضربين إحداهما ما اتخذ للعبادات كالجامع والمسجد، فهذه يكره دخولها برائحة الثوم، وقد نص أصحابنا على المسجد الجامع. قال القاضي أبو الوليد رضي الله عنه: وعندي أن مصلى العيد والجنائز كذلك، وقال ابن وهب في "المبسوط": الذي يأكل الثوم يوم=

نهى الرسول - ﷺ - عن دخول المساجد لمن أكل الثوم. لقد أتى الخطاب في هذا الحديث مصوغًا بأسلوب الشرط وبأداته (مَنْ) التي تفيد العموم؛ لأنَّ هذه الصيغة تعطي الوجود لا الحكم[2]، أي مَنْ وجد منه الأكل، وهو أعم من كونه مباحًا أو غير مباح. ولمّا كان اسم الشرط في محل المبتدأ، جاء الخبر وصفًا مستوعبًا للناس كافة من غير تمييز، فاتّسعت المعاني وتشعّبت وانحصرت بين الشرط وجزائه. وجاء ارتباط عبارتي الشرط والجواب ارتباطًا سببيًا؛ لأنَّ عبارة الجواب (فلا يقرب مساجدنا) مسببة عن عبارة الشرط (من أكل من هذه الشجرة) ولازمة لها، وتتحقق بتحققها وتنعدم بانعدامها. ولأنَّ الشرط يتنوع معناه بتنوع جوابه، أتى الجواب (فلا يقرب مساجدنا) منعًا لمن أكل هذه الشجرة (الثوم) من دخول المساجد.

تمثّلت علامة الطعام في هذا الحديث بملفوظ (الشجرة) التي أشار إليها الرسول - ﷺ - باسم الإشارة (هذه) ليميّز المشار إليه أحسن تمييز؛ لإحضاره في ذهن السامع؛ إذ جاء المشار إليه (الشجرة) محسوسًا للسامع بحاسة البصر لتقوية المعنى وتأكيده.

---

=الجمعة وهو ممن تجب عليه الجمعة لا أرى أن يشهد الجمعة في المسجد ولا في رحابه. وهل يدخلها من أكل الثوم إذا لم يكن فيها أحد؟ قال القاضي أبو الوليد: وعندي أنه لا يجوز ذلك؛ لقوله ﷺ : "فإن الملائكة تتأذى مما يتأذى به بنو آدم". والضرب الثاني من المواضع: ما اتخذ لغير العبادة كالأسواق ونحوها، فقد قال مالك رحمه الله: ما سمعت بكراهية في دخول الأسواق ممن أكل الثوم. والفرق بينهما: أنَّ المواضع المتخذة للعبادة لها حرمة يجب أن يتنزه بها عن كريه الأرايح، بخلاف المتخذة لغير العبادة فإنه لا حرمة لها فلو منع دخول الأسواق برائحة الثوم؛ لكان ممنوعًا من أكله جملة لأنَّ الأسواق بمنزلة سائر المواضع. وأما الروائح التي تقرب من الثوم كالبصل والفجل والكراث، فقد قال مالك في البصل والكراث هنا مثل الثوم، وقال: إن كان الفجل يؤذي ويظهر فلا يدخل من أكله المسجد، وروي عن مالك أنه قال: لم أسمع في الكراث والبصل منعًا، وما أُحبُّ أن يؤذي الناس وقال في العتبية وسئل عن الكراث، فقال: إنه لا يكره كل ما يؤذي الناس، والصحيح أن كل الخضر الكريهة الرائحة في ذلك كالثوم. والدليل على ذلك ما روي عنه - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: "من أكل البصل والكراث والثوم فلا يقرب مساجدنا فإن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه بنو آدم". ومن جهة المعنى أنَّ هذه رائحة يتأذى أهل المسجد بها، فأشبهت رائحة الثوم، وقال مالك في "العتبية" إنَّ الناس في ذلك لمختلفون؛ منهم من لا توجد له رائحة إن أكله، ومنهم من تكون له الرائحة إذا أكله، فإن أكله أحد وأتى المسجد أخرج منه؛ لما روي عن عمر بن الخطاب أنَّه قال: "ثم إنكم أيها الناس تأكلون شجرتين ما أراهما إلا خبيثتين لقد رأيت رسول الله - ﷺ - إذا وجد ريحهما من الرجل أمر به فأخرج إلى البقيع، من أكلهما فليمتهما نضجًا" (أخرجه مسلم، ح.587). وليس أكل ذلك بحرام؛ لما روي عن أبي سعيد أنه قال: لما فتحت خيبر وقع أصحاب رسول الله - ﷺ - في تلك البقلة الثوم، والناس جياع، فأكلنا منها أكلًا شديدًا ثمَّ رحنا إلى المسجد، فوجد رسول الله ﷺ الريح، فقال: "من أكل هذه الشجرة الخبيثة فلا يغشنا في المسجد" فقال الناس: حُرِّمَتْ حُرِّمَتْ. فبلغ ذلك النبي - ﷺ -، فقال: "يا أيها الناس، ليس في تحريم ما أحل الله ولكنها شجرة أكره ريحها" (أخرجه مسلم، ح.565). وهذا فيمن أكل ذلك نيئًا، فأما من أكله بعد الإنضاج بالنار فلا منع فيه؛ لحديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه فليتمها نضجا ولم يخالفه أحد، ومن جهة المعنى أن رائحته تذهب بالإنضاج فيصير بمنزلة سائر الطعام. سليمان بن خلف الباجي، المنتقى، شرح موطأ مالك، كتاب الصلاة، المكتبة التوفيقية، مرجع سابق، باب النهي عن دخول المسجد بريح الثوم، ح.28، ص.89.

(1) الموطأ، 17/1، 30.

(2) محمد عبد الباقي الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، مرجع سابق، 114/1.

ولفظ (شجرة) مجاز. فالمعروف في اللغة أنَّ الشجرة ما كان لها ساق، وما لا ساق له يقال له نجم[1]. وبين الشجر والنجم عموم وخصوص، فكل نجم شجر من غير عكس كالشجر والنخل، وكل نخل شجر من غير عكس[2].

أمّا العلامة اللسانية (مساجدنا)، فقد رويت بصيغة الجمع على العموم، ورويت في أحاديث أخرى (مسجدنا) على الإفراد. وهذا لا يدل على أن هناك تنافيًا بينهما، فثبت النهي عن دخول مسجد النبي - ﷺ - برواية من أفرد، وثبت النهي عن دخول جميع المساجد برواية من عمّ. ولا يتناول نهيه هذا دخول المساجد إنما يتناول دخولها برائحة الثوم[3].

إنَّ العلامة الدالة على الطعام (الشجرة) (الممثل) - بالنظر إلى علاقتها مع ذاتها - هي كيفية أولى دون وجود، ترتبط بموضوعها بعلاقة المشابهة. وعلاقة الموضوع مع الممثل يشكّل علامة أيقونية، وتشكل العلامة بالنسبة إلى مؤوَّلها علامة إمكان كيفي؛ لأنها مدركة بوصفها تمثل الموضوع في خصائصه لا غير. والعلامة التي تربط المؤوَّل مع الممثل علامة خبرية[4]. فالشجرة إحالة على نبات له جذور وأغصان وتؤكل ثمارها. فالعلامة في المستوى التأويلي الأول (المباشر) هي كيفية أيقونية خبرية.

وفي المستوى التأويلي الثاني (الدينامي) نستحضر معطيات معرفية ليست معطاة بشكل مباشر عن الممثل (الشجرة). فالمؤوَّل الدينامي يتأسس على أنقاض المؤول المباشر؛ إذ ننطلق نحو آفاق جديدة تضع الدلالة داخل سيرورة لا متناهية، لكي نخرج من دائرة التعيين لندخل دائرة التأويل. فالشجرة في هذا المستوى أصبحت موجودة ومتخصصة في (شجرة الثوم)، وترتبط مع الموضوع الذي تعيّنة بعلاقة المجاورة والعلّية. فالنهي عن دخول المساجد لمن أكل الثوم يمكن أن يأخذ منحى تأويليًا، وينفتح على الدلالات الآتية: إيذاء الناس والملائكة بسبب رائحتها الكريهة، أو بسبب ضررها بالصحة، أو لأنها خبيثة، أو لأنها ملعونة، أو لتنزيه المساجد من الرائحة الكريهة. فالعلامة في هذا المستوى فردية قرينية تصديقية.

---

(1) ومن أهل اللغة من قال: كل ما ثبتت له أرومة، أي أصل في الأرض يخلف ما قطع منه فهو شجر، وإلا فنجم. وقال الخطابي: في هذا الحديث إطلاق الشجر على الثوم، والعامة لا تعرف الشجر إلا ما كان له ساق. محمد بن عبد الباقي الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، مرجع سابق، باب النهي عن الصلاة بالهاجرة، 62/1.
(2) المرجع نفسه، 114/1.
(3) سليمان بن خلف الباجي، المنتقى، شرح موطأ مالك ، مطبعة السعادة، مرجع سابق، 32/1.
(4) Op.Cit, CP 2.250.

إنَّ الوظيفة الرئيسة في المستوى التأويلي الثالث (النهائي) هي الوقوف في وجه القوة التأويلية التي أطلق عنانها المؤول الدينامي. فالواقع الذي ولدته العلامة في الذهن - بعد تطور كافٍ للفكر - هو الرائحة الكريهة المؤذية للمصلين والملائكة في المساجد.

لقد مثّلت العلامة موضوعها بخصائصه بوصفه علامة، وصاغت عبره قاعدة ارتبط من خلالها الممثل بالمؤوَّل المتمثل بعدم القرب من المساجد لمن أكل الثوم (عرفية)، وأصبح أكل الثوم رمزًا للرائحة الكريهة المؤذية (رمزية)؛ وعليه فعلامة شجرة الثوم أصبحت كاملة دائمة الصدق (حجية)، ممثل يحيل على موضوع عبر مؤول. فهي في هذا المستوى عرفية رمزية حجية.

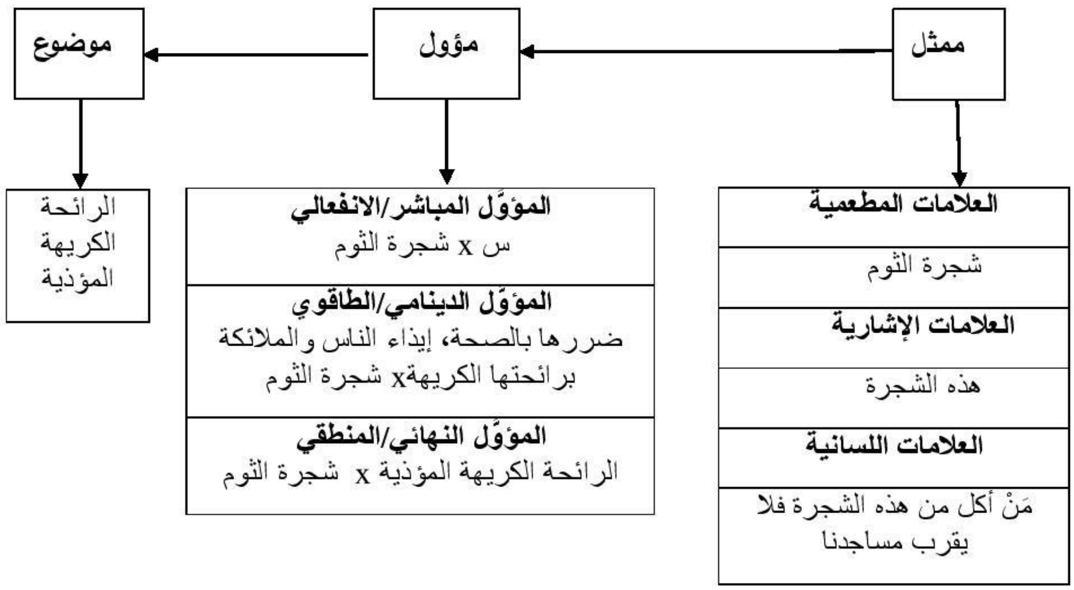
وبهذا تكون العلامة اللسانية الدالة على الطعام (شجرة)، تكوّنت من الدال (ش، ج، ر، ة)، والمدلول (رائحة الثوم الكريهة المؤذية)، والمرجع (النبات).

يحمل لنا هذا الحديث - بعلاماته اللسانية وغير اللسانية - رسالة مفادها أنَّ المساجد هي بيوت الله، ومكان تجمّع المسلمين، والواجب علينا ألَّا نؤذي المجلس المسلم بالروائح الكريهة من نحو رائحة الثوم والبصل والكراث. بل ينبغي لنا أن نأخذ زينتنا عند دخول المساجد؛ امتثالاً لأمر الله تعالى: {يَا بَنِي آدَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ}[1].

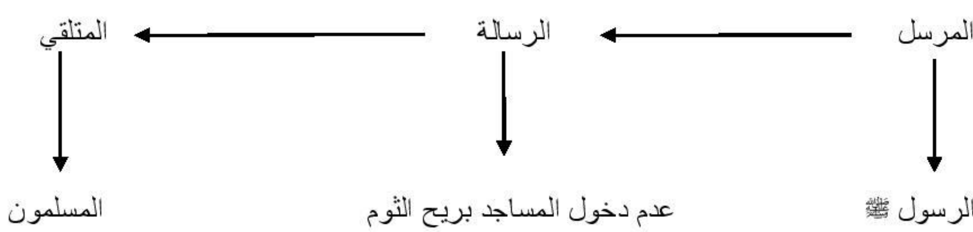
وبهذا يكون ذوقم الطعام قد حمل السيميمات الآتية: [القناعة+ الجشع+ البركة+ الإيذاء+ التحقير+ الاقتصاد+ الإسراف+ الحلال+ الحرام].

---

(1) سورة الأعراف، 31.


ممثل
مؤول
موضوع
العلامات المطعمية
شجرة الثوم
العلامات الإشارية
هذه الشجرة
العلامات اللسانية
مَنْ أكل من هذه الشجرة فلا يقرب مساجدنا
المؤوّل المباشر/الانفعالي
س x شجرة الثوم
المؤوّل الدينامي/الطاقوي
ضررها بالصحة، إيذاء الناس والملائكة برائحتها الكريهةx شجرة الثوم
المؤوّل النهائي/المنطقي
الرائحة الكريهة المؤذية x شجرة الثوم
الرائحة الكريهة المؤذية


السبب (العلة)
النتيجة (المعلول)
(الرائحة الكريهة المؤذية)
(شجرة الثوم)


المرسل
الرسالة
المتلقي
الرسول ﷺ
عدم دخول المساجد بريح الثوم
المسلمون

إنَّ العلامات الثقافية تتداخل وتشترك مع بعضها بعضًا، في أحايين كثيرة، فاللباس يكون ملوّنًا بالأبيض أو الأسود، والطعام يكون له رائحة ومذاق ولون، من نحو الزعفران والورس، والعدد أيضًا يشترك مع اللون، واللباس، والطعام في أحاديث كثيرة، وهذا ما سنلاحظه في الجزء الآتي.

**4-2- علامات العدد(1):**

لعلامات العدد أهمية كبيرة في حياتنا؛ إذ أعلن فيثاغورس Pythagoras [580 ق.م- 500 ق.م] منذ القدم أنَّ كل شيء عدد، فأيده أفلاطون Plato [428 ق.م- 348ق.م] لاحقًا. بعدها نُقلت هذه المعرفة إلى الغرب بوساطة حكماء الإسكندرية، فتُقبّلت هناك بدهشة كبيرة من قبل علماء النهضة. ويبدو أنَّ العالَم - منذ ذلك الزمن - تمكن من الوصول إلى أنَّ العدد أساس العلوم، فهو يزيد المعرفة، ويزيل الغموض المحيق بالكون. "فالعدد إيقاع وقدرته كونية"؛ وبهذا يكون الإنسان - بحسب الميثولوجيا "Methology" - قد تعامل مع العدد منذ القدم. وربما يكون علم العدد هو أقدم العلوم وأشدها غموضًا. وبلا شك، فالإنسان عدّ طويلًا قبل أن يتوصل إلى معرفة القراءة والكتابة والعلوم الأخرى. ويستقي علم العدد لغته الرمزية من الميثولوجيا بحسب الديانات القديمة، ومن الكتب المقدسة بحسب الديانات التوحيدية، وكذلك من الفلسفة والأخلاق والعادات(2).

لقد أدّت الأعداد دورًا مهمًا في الديانات والثقافات المختلفة عبر الأزمان المتتابعة. ففي بابل رُبِطت الأعداد بالمعتقدات الدينية، فجعل البابليون لبعض الأعداد فضائل وأسرارًا تتصل بالوجود. وفي مصر يعتقد أفلاطون أنَّ (توت) إله الحكمة عند المصريين، أول من علّم الكون أسرار الأعداد، وعلّم الحساب، وعلم الهندسة. وفي فارس، صُمِّمَ النظام العددي في الديانة المانوية؛ لمساعدة الإيداع في الذاكرة. وفي اليونان، أرجع فيثاغورس أصل الوجود إلى العدد، ورأى فيه الدرجة الأعلى للمعرفة، وجوهر التناسق الكوني. وفي الصين، اعتبر العدد مفتاح التناسق الكوني، وتطابق الأرض مع القوانين السماوية. وترتدي الأعداد لدى الأزتيك في المكسيك أهمية كونية، فكل عدد يرتبط بإله، ولون، ونقطة في الفضاء، وبمجموعة تأثيرات جيدة أو سيئة(3).

والعدد - في مفهوم الأصوليين - تعليق الحكم بعدد مخصوص، يدلّ على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد، زائدًا كان أو ناقصًا(4) كقوله تعالى: {وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء

---

(1) ينظر: ملحق (4/2)، ص. 315.
(2) جان صدقة، معجم الأعداد، رموز ودلالات، بيروت، مكتبة لبنان، ط.1، 1994، ص. ط.
(3) المرجع نفسه، ص.191، 211،208.
(4) بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، دار الكتبي، ط.1، 1994، 170/5.

فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً}[1]، وقوله ﷺ: " إِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ، فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ"[2]. ومفهوم العدد حجة عند مالك، والإمام أحمد [164- 241هـ]، وأكثر أصحابه، وبعض الشافعية[3]. وغير حجة عند الحنفية، والمعتزلة، والأشعرية، وأكثر الشافعية[4]. والراجح عند ابن النجار [898هـ- 972هـ] صاحب (شرح الكوكب المنير) هو القول بحجيته لئلا يخلو ذكره من فائدة[5].

تتجاوز الأعداد استعمالاتها اللغوية المألوفة في المنظومة الرياضية؛ لتشير إلى دلالات متنوعة، تختلف من مجتمع لآخر بحسب العرف الثقافي لكل مجتمع؛ إذ يدلّ العدد (2) على التضاد، والعدد (3) على الخير والفأل، والعدد (8) على التجدد، والعدد (9) على القداسة، والعدد (11) على التطرف[6]. ويدل التعبير "فلان لا يثنّي ولا يثلّث" على العجز، ويكون هذا عندما يكون الرجل كبير في السن عاجز، لا يقدر على النهوض في المرة الأولى ولا في الثانية ولا في الثالثة[7]، وهكذا دواليك.

لقد ذكرت الأعداد في القرآن الكريم ومشتقاتها في مواضع كثيرة[8]، وبدلالات متنوعة، من نحو: التكثير، والتقليل، والمبالغة، ورفع التوهم، نحو قوله تعالى: {وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَاماً فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ}[9]، فعلامة العدد (ألف سنة إلا خمسين) تدل في هذه الآية الكريمة على إزالة التوهم، أي لبث فيهم تسعمائة وخمسين سنة كاملة. لكن لو قيل تسعمائة وخمسين سنة لتوهم إطلاق العدد[10].

ضَمّت لغة الحديث في موطأ مالك أعدادًا متنوعة، تراوحت استعمالاتها بين المعنى الحقيقي (التقريري) السطحي للعدد، وبين الدلالي (الإيحائي) العميق؛ إذ جاءت المعاني الحقيقية لتشير إلى بعض الأحكام، من نحو: الزكاة، والحج، والصلاة، والميراث، والطلاق، والرضاعة، والبيوع، والعقول، والقسامة. أما الاستعمالات الإيحائية التي استخدم العدد من أجلها، فإننا سنقوم بالوقوف عليها،

---

(1) سورة النور، 4.

(2) الموطأ، 34/1، ح.35.

(3) علاء الدين الحنبلي، التحبير شرح التحرير في اصول الفقه، تح. عبد الرحمن الجبرين، وعوض القرني، وأحمد السراح، السعودية، مكتبة الرشد، 2000، باب رد لا يتعين من المفهوم، 2940/6.

(4) المرجع نفسه، 6/ 2941.

(5) تقي الدين بن النجار، شرح الكوكب المنير، تح. محمد الزحيلي، ونزيه حماد، السعودية، مكتبة العبيكان، ط.2، 1997، باب المنطوق والمفهوم، 508/3.

(6) جان صدقة، معجم الأعداد، رموز ودلالات، مرجع سابق، ص.1، 20، 64، 77، 108.

(7) مصطفى النحاس، العدد في اللغة، الكويت، مكتبة الفلاح، 1979، ص.93.

(8) الأعداد التي ورد ذكرها في القرآن الكريم: واحد، اثنان، ثلاثة، أربعة، خمسة، ستة، سبعة، ثمانية، تسعة، عشرة، أحد عشر، اثنا عشر، تسعة عشر، عشرون، ثلاثون، أربعون، خمسون، ستون، سبعون، ثمانون، تسعة وتسعون، مائة، مائتان، ثلاثمائة، ألف، ألفان، ثلاثة آلاف، خمسة آلاف، خمسون ألفًا، مائة ألف.

(9) سورة العنكبوت، 14.

(10) مصطفى النحاس، العدد في اللغة، مرجع سابق، ص.98.

وتحليلها؛ لاستقراء أبعادها التركيبية والدلالية والتداولية، لما لها من أهمية بالغة، في فهم لغة الحديث، فهمًا صحيحًا، وإزالة ما أُشكل منه. والدلالات التي حملها العدد، هي:

أ- رفع التوهم: نحو قول أبي عَمْرِو بْنِ يَحْيَى الْمَازِنِيِّ، لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَاصِمٍ: هَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تُرِيَنِي كَيْفَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - يَتَوَضَّأُ؟ فَقَالَ: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ زَيْدِ بْنِ عَاصِمٍ: نَعَمْ. فَدَعَا بِوَضُوءٍ. "فَأَفْرَغَ عَلَى يَدِهِ، فَغَسَلَ يَدَيْهِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ، ثُمَّ تَمَضْمَضَ، وَاسْتَنْثَرَ ثَلَاثًا، ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا، ثُمَّ غَسَلَ يَدَيْهِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ، إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ، ثُمَّ مَسَحَ رَأْسَهُ بِيَدَيْهِ، فَأَقْبَلَ بِهِمَا وَأَدْبَرَ، بَدَأَ بِمُقَدَّمِ رَأْسِهِ، ثُمَّ ذَهَبَ بِهِمَا إِلَى قَفَاهُ، ثُمَّ رَدَّهُمَا، حَتَّى رَجَعَ إِلَى الْمَكَانِ الَّذِي بَدَأَ مِنْهُ، ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ"[1]. أتت علامة العدد مكررة باسم العدد (مرتين مرتين)؛ لتدل على رفع التوهم، لئلا يُتوَهم أنَّ المرتين لكلتا اليدين. أما العلامة اللسانية (التكرار) فإنَّه لا يراد منها المعنى الظاهري (التكرار اللفظي) الذي يفيد التوكيد، إنما المراد حصولها مكررة، أي غسلهما مرتين بعد مرتين، أي أفرد كل واحدة منها بالغسل مرتين[2].

ب- الكمال: لقد تمثلت هذه الدلالة في علامة العدد (ثلاثة)، في الحديث السابق؛ إذ دلت على تمام الوضوء وكماله، وهو حدّ الفضيلة[3].

ج- التوبيخ والإنكار: ومن ذلك قول الرسول ﷺ: "أَصَلَاتَانِ مَعًا؟ أَصَلَاتَانِ مَعًا؟" وَذَلِكَ فِي صَلَاةِ الصُّبْحِ. فِي الرَّكْعَتَيْنِ اللَّتَيْنِ قَبْلَ الصُّبْحِ[4]. لقد تركبت الصورة الأكوستية لعلامة العدد من اسم العدد (اثنين) وأداة الاستفهام الإنكاري (الهمزة)؛ لتدل على مفهوم الإنكار والتوبيخ، للذين يصلّون ركعتي سنة الفجر، في أثناء صلاة الجماعة مع الإمام.

د- التيسير والتخفيف: ففي حديث الرسول ﷺ: "إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ"[5] نجد أنَّ اسم العدد (سبعة أحرف) - الذي شكَّل علامة العدد في هذا الحديث - قد حمل دلالتين: أولاهما، دلالة تقريرية متمثلة في (سبع قراءات)[6]. وثانيهما، دلالة إيحائية، وهي التيسير على الأمة في تلاوة القرآن الكريم؛ ليقرأ كل مسلم بما تيسر عليه، وبما هو أقرب على لغته.

---

(1) الموطأ، 18/1، ح.1. ومن الأحاديث الدالة على رفع التوهم أيضًا: 95/1، ح.62.

(2) قال الولي العراقي: "المنقول في علم العربية أنَّ أسماء الأعداد والمصادر والأجناس إذا كُررت كان المراد حصولها مكررة لا التأكيد اللفظي فإنَّه قليل الفائدة لا يحسن حيث يكون للكلام محمل غيره، مثال ذلك: جاء القوم اثنين اثنين، أو رجلًا رجلًا، وضربته ضربًا ضربًا أي اثنين بعد اثنين. محمد بن عبد الباقي الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، مرجع سابق، 120/1.

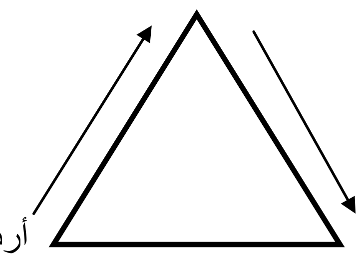
(3) ومن الأحاديث التي حملت هذه الدلالة كذلك حديث الرسول ﷺ، عندما سئل عن الاستطابة، فقال: "أَوَلَا يَجِدُ أَحَدُكُمْ ثَلَاثَةَ أَحْجَارٍ؟". الموطأ، 28/1، ح.27؛ وينظر كذلك حديث: 44/1، ح.67.

(4) المرجع نفسه، 128/1، ح.31.

(5) المرجع نفسه، 201/1، ح.5.

(6) المقصود بسبعة أحرف: سبع قراءات وسبعة أوجه؛ لأنَّ الوجه الطريقة التي يكون الكلام عليها، وتسمى في اللغة حرف (سليمان بن خلف الباجي، المنتقى، شرح الموطأ، المكتبة التوفيقية، مرجع سابق، 347/1)، أو سبع لغات مفترقة في قريش وفصحاء العرب؛ توسعة من الله تبارك وتعالى، ورحمة للعباد، إذا كان ذلك لا يحيل معناه. عبد الرحمن بن=

هـ- المبالغة في تعظيم الأمر: لقد شدد الرسول - ﷺ - في النهي عن أمر المرور بين يدي المصلي في قوله: "لَوْ يَعْلَمُ الْمَارُّ بَيْنَ يَدَيِ الْمُصَلِّي، مَاذَا عَلَيْهِ، لَكَانَ أَنْ يَقِفَ أَرْبَعِينَ، خَيْرًا لَهُ مِنْ أَنْ يَمُرَّ بَيْنَ يَدَيْهِ"(1). فالرمز (أربعين) يحدد الفكرة (المبالغة في تعظيم أمر المرور بين يدي المصلي) ويوجهها من جهة، وينقلها من جهة أخرى. فلو مثلنا لهذه العلامة بمثلث، ووضعنا الرمز في الزاوية اليسرى لقاعدته، ووضعنا المرجع على الزاوية اليمنى له، والفكرة على الرأس العلوي؛ لوجدنا أنَّ هناك ثمة علاقة تربط بين هذه الأطراف الثلاثة. فهناك فرق بين الرمز ومرجعه (العدد) من جانب، وبين الرمز والفكرة من جانب آخر، وبين الفكرة والمرجع من جانب ثالث. فالعلاقة بين الأربعين والمبالغة عِلِّيَّة؛ أي أنَّ المبالغة في تعظيم هذا الأمر هي سبب وجود الأربعين. وهذه الفكرة (المدلول) تولّدت من فعل المرجع. والعلاقة التي تربط الأربعين والعدد علاقة غير معللة وغير مباشرة، فهي اعتباطية؛ أي أنَّ الوصول إلى المرجع لا يكون إلا عن طريق الفكرة (الصورة الذهنية)؛ وبهذا تكون العلامة قد تكونت من: الرمز (الدال) (أربعين)، والمرجع (العدد)، والفكرة (المدلول) (المبالغة في تعظيم أمر المرور بين يدي المصلي). ويمكن توضيحه بالرسم الآتي:




و- التكثير: وهو من أكثر الدلالات التي استُخدم العدد من أجلها في موطأ مالك، والأمثلة على ذلك كثيرة(2)، منها قوله - ﷺ - في قصة بريرة: "فَمَا بَالُ رِجَالٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ مَا

---

=مروان القنازعي، تفسير الموطأ، حققه وقدّم له وخرّج نصوصه عامر حسن صبري، قطر، دار النوادر، ط.1، 2008، 232/1.

(1) الموطأ، 154/1، ح.34.

ومن الأحاديث التي أتت لتدل على المبالغة في تعظيم الأمر في موطأ مالك:

- ما جاء في قول الرسول ﷺ في تعظيم أمر حرارة نار جهنم. ينظر: 994/2، ح.1.

- ما جاء في المبالغة في المنع من اقتطاع حق المسلم، وتعظيم هذا الأمر وتهويله، فالرسول - ﷺ - كرر التحذير من هذا الأمر ثلاثًا؛ زيادة في التنفير لئلا يُتهاون بالشيء اليسير. ينظر: 727/2، ح.11.

- وقال الحافظ ابن حجر: "وفي ابن ماجه وابن حبَّان من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: "لكان أن يقف مائة عام خيرًا له من الخطوة التي خطاها"، وهذا يشعر بأنَّ إطلاق الأربعين للمبالغة في تعظيم الأمر لا لخصوص عدد معين". أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، بيروت، دار المعرفة، 1379، 585/1.

(2) الأعداد التي جاءت في موطأ مالك لتدل على الكثرة، هي:=

كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ. وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ. قَضَاءُ اللَّهِ أَحَقُّ. وَشَرْطُ اللَّهِ أَوْثَقُ. وَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ"[1]. إنَّ المعنى التقريري لملفوظ اسم العدد (مائة شرط) خرج مخرج التكثير؛ ليوحي ببطلان الشروط غير المشروعة، ولو كانت كثيرة، وصحة الشروط المشروعة[2].

ز- التقليل: ومن ذلك قول الرسول ﷺ: "وَإِنْ كَانَ قَضِيبًا مِنْ أَرَاكٍ"[3]. جاء العدد (واحد) في هذا الحديث متمثلًا في ملفوظ (قضيبًا)؛ ليشير إلى التقليل. فلا يلزم أن يحلف الإنسان يمينًا على منبر في قضيب من أراك (سواك)؛ لقلته وتفاهته.

ح- المقابلة بين دلالتي التكثير والتقليل: ومن ذلك حديث أبي هريرة - رضي الله عنه -، أنَّ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - قال: " يَأْكُلُ الْمُسْلِمُ فِي مِعًى[4] وَاحِدٍ، وَالْكَافِرُ يَأْكُلُ فِي سَبْعَةِ أَمْعَاءٍ"[5][1].

---

=- قال الرسول ﷺ: "وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، إِنَّمَا يَذَرُ شَهْوَتَهُ وَطَعَامَهُ وَشَرَابَهُ مِنْ أَجْلِي. فَالصِّيَامُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ كُلُّ حَسَنَةٍ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعِمِائَةِ ضِعْفٍ. إِلَّا الصِّيَامَ فَهُوَ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ ". 310/1، ح.58. فالتكثير جاء هنا؛ ليدل على مضاعفة الأجر للترغيب.

- "وحَدَّثَنِي زِيَادٌ، عَنْ مَالِكٍ، أَنَّهُ سَمِعَ مَنْ يَثِقُ بِهِ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ يَقُولُ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ: أُرِيَ أَعْمَارَ النَّاسِ قَبْلَهُ. أَوْ مَا شَاءَ اللَّهُ مِنْ ذَلِكَ. فَكَأَنَّهُ تَقَاصَرَ أَعْمَارَ أُمَّتِهِ أَنْ لَا يَبْلُغُوا مِنَ الْعَمَلِ، مِثْلَ الَّذِي بَلَغَ غَيْرُهُمْ فِي طُولِ الْعُمْرِ، فَأَعْطَاهُ اللَّهُ لَيْلَةَ الْقَدْرِ، خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ". 321/1، ح.15. جاء التكثير؛ ليدل على عظيم الأجر والثواب للترغيب أيضًا.

- قَالَتْ عَائِشَةُ: "لَأَصْبَحَ بِمِنًى أَكْثَرُ مِنْ سِتَّةِ آلَافِ امْرَأَةٍ حَائِضٍ، كُلُّهُنَّ قَدْ أَفَاضَتْ". 413/1، ح.228.

- "أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، كَانَ يَحْمِلُ فِي الْعَامِ الْوَاحِدِ عَلَى أَرْبَعِينَ أَلْفَ بَعِيرٍ". 464/2، ح.38.

- "فَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ: "طَلُقَتْ مِنْكَ لِثَلَاثٍ، وَسَبْعٌ وَتِسْعُونَ اتَّخَذْتَ بِهَا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا". 550/2، ح.1. فالتكثير جاء هنا للاستهزاء ببيات الله تعالى.

- قال رسول الله ﷺ: " مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. فِي يَوْمٍ مِائَةَ مَرَّةٍ. كَانَتْ لَهُ عَدْلَ عَشْرِ رِقَابٍ. وَكُتِبَتْ لَهُ مِائَةُ حَسَنَةٍ، وَمُحِيَتْ عَنْهُ مِائَةُ سَيِّئَةٍ". 209/1، ح.20.

- قال رسول الله ﷺ: امْسَحْهُ بِيَمِينِكَ سَبْعَ مَرَّاتٍ، وَقُلْ أَعُوذُ بِعِزَّةِ اللَّهِ وَقُدْرَتِهِ، مِنْ شَرِّ مَا أَجِدُ. 942/2، ح.9.

(1) الموطا، 780/2، ح.17.

(2) لمزيد من المعلومات، ينظر: محمد بن عبد الباقي الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، 158/4؛ أحمد بن عمر القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تح. محي الدين مستو ويوسف بديوي ومحمود بزال، دمشق- بيروت، دار ابن كثير، ط.1، (د.ت)، 327/4.

(3) الموطأ، 727/2، ح.11. وهناك أحاديث أخرى جاء فيها العدد في موطأ مالك للتقليل، وهي:

- "صَلَاةَ الْخَوْفِ أَنْ يَقُومَ الْإِمَامُ، وَمَعَهُ طَائِفَةٌ مِنْ أَصْحَابِهِ، وَطَائِفَةٌ مُوَاجِهَةٌ الْعَدُوَّ. فَيَرْكَعُ الْإِمَامُ رَكْعَةً". 183/1، ح.2.

- "مَا كَانَ فِي الْحَوْلَيْنِ وَإِنْ كَانَ مَصَّةً وَاحِدَةً فَهُوَ يُحَرِّمُ". 602/2، ح.4.

- قال الرسول ﷺ: "مَا حَقُّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، لَهُ شَيْءٌ يُوصَى فِيهِ، يَبِيتُ لَيْلَتَيْنِ إِلَّا وَوَصِيَّتُهُ عِنْدَهُ مَكْتُوبَةٌ". 761/2،ح.1.

- "وَلَيْسَ فِي رَأْسِهِ وَلِحْيَتِهِ عِشْرُونَ شَعْرَةً بَيْضَاءَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ". 919/2، ح.1.

(4) معًى: مفرد أمعاء، كعنب وأعناب، وهي المصارين. الموطأ، هامش رقم9، ص.924.

(5) قيل: إنَّ ﷺ قال هذا الكلام بعد أن ضافه كافرًا، فشرب حلاب سبع شياه، ثم أسلم من الغد، فشرب حلاب شاة ولم يستتم حلاب الثانية. قال القاضي: قيل إنَّ هذا فى رجل بعينه، فقيل له على جهة التمثيل. وقيل: إنَّ المراد أنَّ المؤمن يقتصد في أكله وقيل: المراد المؤمن يسمي الله تعالى عند طعامه فلا يشركه فيه الشيطان، والكافر لا يسمي فيشاركه الشيطان فيه وفي صحيح مسلم أنَّ الشيطان يستحل الطعام أن لا يذكر اسم الله تعالى عليه. قال أهل الطب: لكل انسان سبعة أمعاء المعدة، ثم ثلاثة متصلة بها رقاق، ثم ثلاثة غلاظ، فالكافر لشرهه وعدم تسميته لا يكفيه إلا ملؤها، والمؤمن لاقتصاده وتسميته يشبعه ملء أحدها. ويحتمل أن يكون هذا فى بعض المؤمنين وبعض الكفار. وقيل: المراد بالسبعة سبع صفات: الحرص، والشره، وطول الأمل، والطمع، وسوء الطبع، والحسد، والسمن. وقيل: المراد بالمؤمن هنا تام الإيمان المعرض عن الشهوات المقتصر على سد خلته والمختار أن معناه بعض المؤمنين يأكل فى معى واحد وأن أكثر الكفار=

تمثّلت علامة العدد في هذا الحديث في العدد (1)، والعدد (7). فالعددان بوصفهما ممثلًا هما علامتان كيفيتان (انفعال/ إحساس)، ولا يمكنهما الوجود إلا في موضوع، وبالنظر إلى الموضوع الذي يمثله الممثل، فإنَّ العلامة أيقونة (المشابهة/ المطابقة). فالعددان (7،1) يُعدَّان قضية متروك حدها (خبرها) فارغًا (س 7،1). ولا تحتمل العلامة الصدق أو الكذب في هذا المستوى من التأويل (المباشر). فهي كيفية أيقونية خبرية.

والعلامتان العدديتان فرديتان. فالعدد (1) أضحى حقيقة واقعية (موجودًا)، أو ممثلًا في معى المؤمن. والعدد (7) أصبح واقعيًا ومتمثلًا في أمعاء الكافر. عند وضع علامة العدد (1) في سيرورتها التأويلية، نجد أنها يمكن أن تنفتح على مجموعة من التأويلات الدينامية، من نحو المبالغة في التقليل، واقتصاد المؤمن في أكله، والبركة التي يحصل عليها المؤمن نتيجة التسمية عند تناول الطعام، والقناعة، والبركة، والاقتناع باليسير، أو قلة أمعاء المؤمن. وينفتح العدد (7) [2] على مجموعة من التأويلات أيضًا، من نحو: المبالغة في التكثير، والجشع، ومشاركة الشيطان له في طعامه، الحرص على الاستكثار، أو كثرة أمعاء الكافر؛ بهذا أمست العلامة قابلة لأن تثبت أو تنفى. فالعلامة في هذا المستوى فردية قرينية تصديقية.

ليست حقيقة العدد مراده، بل المراد قلة أكل المؤمن، وكثرة أكل الكافر، يؤيده ذلك قوله تعالى: {وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ }[3]؛ إذ جاء تخصيص العدد (7) للمبالغة في التكثير، كقوله تعالى: {وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ}[4].

---

=يأكلون فى سبعة أمعاء، ولايلزم أن كل واحد من السبعة مثل معى المؤمن. والله أعلم. يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، باب المؤمن يأكل في معًى واحد، 24/14-25.

(1) الموطأ، 924/2، ح.9. أخرجه البخاري في كتاب الأطعمة، باب المؤمن يأكل في معًى واحد؛ ومسلم في كتاب الأشربة، باب المؤمن يأكل في معًى واحد. وقال أبو عمر: وهذا لفظ عموم، والمراد به الخصوص، فكأنه قال هذا إذ كان كافرًا كان يأكل في سبعة أمعاء، فلما آمن عوفي وبورك له في نفسه، فكفاه جزء من سبعة أجزاء مما كان يكفيه؛ إذ كان كافرًا خصوصًا له. والله أعلم. فكان قوله - ﷺ - في هذا الحديث: الكافر يأكل في سبعة أمعاء إشارة إليه كأنه قال هذا الكافر، وكذلك المؤمن يأكل في معى واحد. يعني هذا المؤمن والله أعلم. وقد قال الله عز وجل: {الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ} وهو يريد رجلًا فيما قال أهل العلم بتأويل القرآن، وقيل رجلان {إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ} يعني قريشًا. فجاء بلفظ عموم ومعناه الخصوص ومثله {تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ}. يوسف بن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مرجع سابق، 55/18.

(2) "من شأن العرب أن يبالغوا بالسبعة والسبعين من العدد، لما في ذكرها من دليل المضاعفة". محمد بن يوسف بن حيان، البحر المحيط في التفسير، تح. صدقي محمد جميل، بيروت، دار الفكر، 1420 هـ، 219/1. وقال ابن حجر: "ولفظ السبعة يطلق على إرادة الكثرة في الآحاد، كما يطلق السبعين في العشرات، والسبعمائة في المئات ولا يراد العدد المعين. أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، 23/9. وقال الجزري [ت 606 هـ]: "وقد تكرر ذكر السبعين والسبعة والسبعمائة في القرآن والحديث، والعرب تضعها موضع التضعيف والتكثير". المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تح. طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، بيروت، المكتبة العلمية، 1979، 842/2.

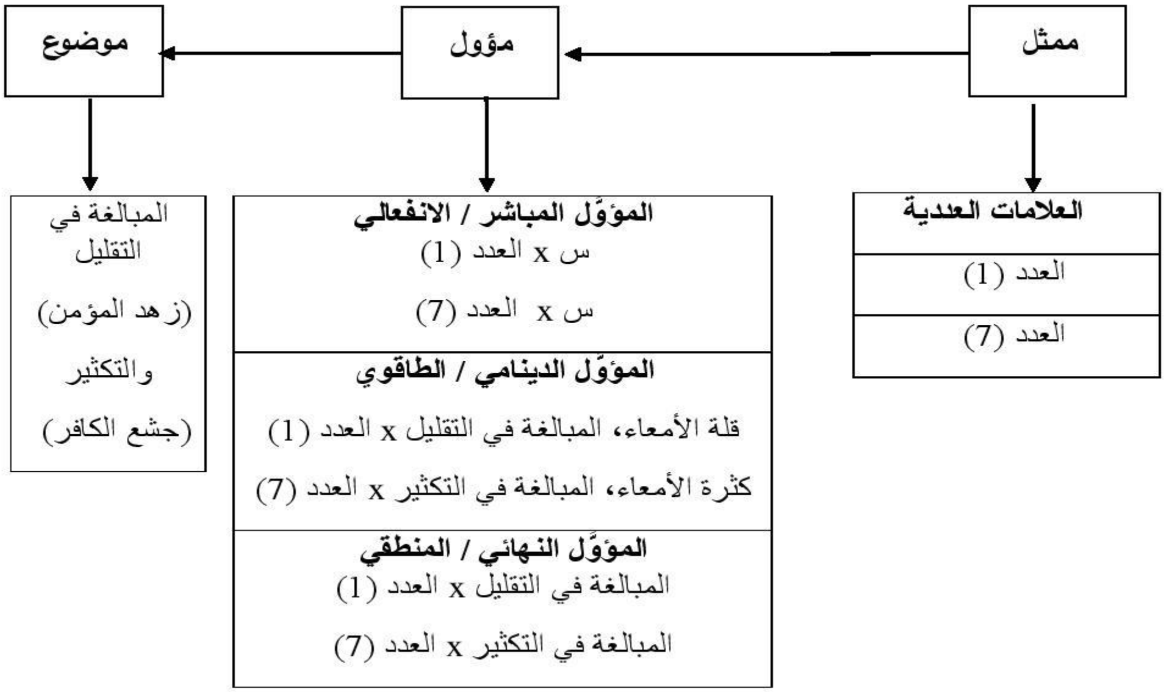
(3) سورة محمد، 12.

(4) سورة لقمان، 27.

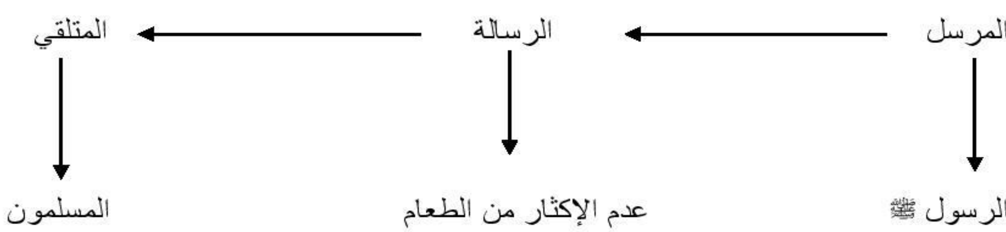
وعليه فإنَّ العلامتين العدديتين (1، 7) أحالتا على موضوعهما (المبالغة في التقليل والتكثير) بفضل وجود عرف (قانون)، وأصبح العدد (1) يرمز إلى التقليل في أكل المؤمن، والرضا باليسير من الطعام؛ لانشغاله بأسباب العبادة، وعلمه أنَّ قصد الشرع من الأكل هو سدُّ الجوع والعون على العبادة؛ لأنَّ الطعام الزائد عن القوت يسبب الأمراض. والعدد (7) يرمز إلى شراهة أكل الكافر، وجشعه وطمعه، وتبذيره، وسوء خلقه؛ وبهذا تكون العلامة دائمة الصدق. فهي عرفية رمزية حجية.

نستخلص من هذا الحديث مجموعة من الدروس والعبر، تتمثل في: التقلل من الدنيا والحث على الزهد فيها، والقناعة، والبعد عما يجرّه الشبع من قسوة القلب وطاعة الشهوة، وأنَّ قلة الأكل من محاسن الرجال، وكثرة الأكل بضده، فالمؤمن لا يأكل إلا للضرورة، ولا يأكل للشهوة. وفيه أيضًا الحث على المواساة في الطعام، وإنْ كان قليلًا حصلت فيه الكفاية المقصودة ووقعت فيه بركة تعمّ الحاضرين عليه.

لقد حمل لكسيم العدد السيميمات الآتية [التكثير+ التقليل+ المبالغة+ رفع التوهم+ التوبيخ والإنكار+ التيسير والتخفيف].


ممثل
مؤول
موضوع
العلامات العددية
العدد (1)
العدد (7)
المؤوّل المباشر / الانفعالي
س x العدد (1)
س x العدد (7)
المؤوّل الدينامي / الطاقوي
قلة الأمعاء، المبالغة في التقليل x العدد (1)
كثرة الأمعاء، المبالغة في التكثير x العدد (7)
المؤوّل النهائي / المنطقي
المبالغة في التقليل x العدد (1)
المبالغة في التكثير x العدد (7)
المبالغة في التقليل
(زهد المؤمن)
والتكثير
(جشع الكافر)


السبب (العلة)
النتيجة (المعلول)
(المبالغة في التقليل)
(المبالغة في التكثير)
(معًى واحد)
(سبعة أمعاء)


المرسل
الرسالة
المتلقي
الرسول ﷺ
عدم الإكثار من الطعام
المسلمون

**مستخلص:**

العلامات الثقافية مجموعة أنساق دلالية تداولية، يتواصل بها الناس، وفق سنن مشترك ينظّم عملية التواصل بينهم. وموطأ مالك - بوصفه خطابًا دينيًا - فإنَّه يتضمن مجموعة من العلامات ذات الأبعاد التركيبية والدلالية والتداولية، يضبطها ويحددها السنن الثقافي الديني الإسلامي. وهذه العلامات هي: اللون، واللباس، والطعام، والعدد.

أدّت علامات اللون دورًا مهمًا في إنتاج الدلالات وتداولها؛ فأثَّرت في الجسم والنفس والطباع والمزاج، فمنها ما يوحي بالبرد، ومنها ما يوحي بالدفء، ومنها ما يبعث في النفس السعادة والسرور، ومنها يثير الملل والاضطراب، فيمكن أن نلخص الألوان - التي وردت في المدونة - ودلالاتها فيما يأتي:

1- اللون الأبيض: أتى هذا اللون أكثر الألوان ورودًا، فقد جاء وصفًا للباس، والكفن، والشمس، ووجوه المؤمنين يوم القيامة؛ ليشير إلى دلالات متنوعة، من نحو الطهارة والنقاء، والأرض الملساء، والوضوح والظهور.

2- اللون الأسود: جاء هذا اللون وصفًا لقلب الإنسان المتصف بالكذب، ولباس الحداد، ونار جهنم، والليل، ومشيرًا إلى النهاية والموت، ولونًا للحجر والركن في المسجد الحرام.

3- اللون الأصفر: ارتبط هذا اللون في كثير من الأحاديث بمواد طبيعية من نحو الزعفران والورس؛ لاتخاذهما مادة للخضاب، والتطيب، وأتى هذا اللون وصفًا لوقت غروب الشمس، ولونًا للوجه المتصف بالذبول والمرض.

4- اللون الأحمر: ورد هذا اللون كثيرًا في صور الحديث؛ وذلك لصلة الأحمر بالنار والدماء، فناسب الكثير من المواقف وحمل دلالات متنوعة، فأتى ليصف الشفق وقت الغروب، والناقة، والصبغ، والثمار، والحياة في مقابل الموت.

5- اللون الأخضر: يُعدُّ هذا اللون قليل الورود؛ إذ لم يأت إلا وصفًا لخرقة خيطت على برد مرجَّل، ووصفًا للثمار التي لم يكتمل نضجها.

6- اللون الأزرق: أتى هذا اللون مقترنًا باللون الأسود ؛ فكان زاجرًا مرعبًا، كما هو الحال في وصف الملكين اللذين يأتيان في قبر الميت.

جاءت أحاديث موطأ مالك بجملة من علامات اللباس الدالة على مجموعة من الآداب الضابطة، وهذه العلامات كان لها أثر كبير في تبيان الدلالات وتداولها؛ فأثَّرت في سلوك المتلقي، وفي سلوك الآخرين تجاهه، ونوردها في الآتي ذكره:

1- ستر العورة والتحرز من كشفها أو ظهور شيء منها، والابتعاد عما يجلب الأنظار وينبه الغرائز، من نحو لبس الثياب الرقيقة التي تشفُّ ما تحتها.

2- لبس الحرير والتختم بالذهب علامتان تناسبان النساء لا الرجال؛ لأنهما تدلان على التنعم والرفاهية والنعومة.

3- اللباس الملون بالمعصفر لا يناسب المسلمين؛ لأنه من العلامات الدالة على لبس الكفار.

4- الحث على التزيّن والتجمل وحسن المظهر.

5- عدم الإسراف والمبالغة في اللباس، وعدم اتخاذه للشهرة والتعالي على الناس.

تُمثِّل علامات الطعام موضوعات هامة من مواضيع خطاب النص الديني، يبنيها الحلال والحرام، والثواب والعقاب. فكانت واضحة الدلالة على الهدية، والخير والشر، والزهد والإسراف، والصدقة، والتحقير، والبركة، والجشع.

أما علامات العدد، فقد تجاوزت استعمالاتها اللغوية، في المنظومة الرياضية؛ لتشير إلى دلالات متنوعة، بحسب العرف الديني والثقافي، على النحو الآتي: رفع التوهم، والكمال، والتوبيخ والإنكار، والتيسير والتخفيف، والمبالغة في تعظيم الأمر، والتكثير، والتقليل.

# الفصل الرابع

# العلامات الاستعارية

# الفصل الرابع: العلامات الاستعارية

**مقدمة:**

حظيت الاستعارة (Metaphor) - قديمًا وحديثًا - بعناية فائقة من قبل الفلاسفة، والبلاغيين، والنقاد، وعلماء النفس، واللسانيين، والسيميائيين. وتعددت نظرياتها واختلفت اتجاهاتها؛ فظهرت تقسيمات وتصنيفات متعددة لها، تعكس في جُلِّها توجهات هؤلاء العلماء؛ ولعل السبب في ذلك يعود إلى أنَّ الاستعارة أصبحت تشكل جزءًا من البنية التصورية الذهنية للإنسان، ومن تجاربه؛ إذ يدرك الفرد من خلالها العالم، ويتفاعل معه، إنَّه يحيا بها بحسب رأي لايكوف وجونسون(1).

والاستعارة - بوصفها علامة لسانية - فإنَّها تجسد الأبعاد التركيبية والدلالية والتداولية، وتبرز اللغة على أنَّها ذات بعد سيميائي في تشكلها الذي يقود إلى تأليف صورة متكاملة، سواء أكانت هذه الصورة لونية أم حركية أم حسية في آن واحد ... إلخ(2).

سنُعنى في هذا الفصل بتبيان العلامات الاستعارية في موطأ مالك(3) ومناقشتها من خلال النظريات التي تناولتها، وسنقوم بالعمل على تأويلها وتوليد دلالاتها باستخدام أنموذج بحسب الحالات (Q)، وسنبيّن مظهرين مهمين من مظاهر تداوليتها، هما: المقصدية، والمقبولية، وسنربطها بالأيقونة؛ إذ إنَّ الاستعارة تبرز كيفية تضافر العلامات اللسانية وتفاعلها مع العلامات غير اللسانية في تحولها من علامة لفظية إلى غير لفظية؛ إذ يظهر كل ما هو ذهني ومجرد على هيئة مشكّل ومحسوس؛ ولهذا ظهرت تصورات للاستعارة شملت خصائصها التركيبية والدلالية والتداولية، وكشفت أنَّ الاستعارة حمالة أوجه، وأنَّ مفهومها يختلف بحسب منطلقات الدارسين وتصوراتهم.

**1- مفهوم الاستعارة:**

الاستعارة(4) مصطلح يشير إلى عملية استبدال شيء بشيء آخر، الأمر الذي يؤدي إلى تغيير الدلالة الأصلية لذلك الشيء. وبعبارة أخرى، فإنَّ الاسم المستعار منه الذي ينقل إلى المستعار له لا

---

(1) جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، تر. عبد المجيد جحفة، الدار البيضاء، دار توبقال، ط.2، 2009.

(2) موسى ربابعة، آليات التأويل السيميائي، الكويت، آفاق للنشر والتوزيع، 2011، ص.65.

(3) ينظر: ملحق (3)، ص.333.

(4) الاستعارة في اللغة: يقول ابن منظور: الاستعارة من العارية، وهي معروفة. جمال الدين بن مكرم بن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة "عور". وقال الزبيدي: "هم يتعيرون من جيرانهم الأمتعة والثياب أي يستعيرون". محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس، بيروت، دار صادر، 1966، 435/3. يقول ابن الأثير: "الأصل في الاستعارة المجازية مأخوذة من العارية الحقيقية التي هي ضرب من المعاملة، وهي أن يستعير بعض الناس من بعض شيئًا من الأشياء ولا يقع ذلك إلا من شخصين بينهما سبب معرفة ما يقتضي استعارة أحدهما من الآخر شيئًا وإذا لم يكن بينهما سبب معرفة بوجه من الوجوه فلا يستعير أحدهما من الآخر شيئًا إذ لا يعرفه حتى يستعير منه". ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تح. أحمد الحوفي وبدوي طبانة، القاهرة، مطبعة نهضة مصر، ط.1، 1959، 77/2.=

يطابقه في دلالته الحرفية، فعلى سبيل المثال، فإنَّ الحج يوظف للإشارة إلى الحياة، والنار الملتهبة للتعبير عن الحب، والحَمَل للدلالة على الطفل(1).

اختلف مفهوم الاستعارة بين الدارسين في التراث البلاغي العربي والغربي، وفي الدراسات الحديثة، بحسب منطلقاتهم وتصوراتهم كما أسلفنا، وشكلت نظريات لتحليلها، ويمكننا تفصيل هذه النظريات على نحو ما سيأتي.

**2- نظريات الاستعارة:**

**2-1- نظرية النقل والاستبدال:**

لقد أولى الفيلسوف الإغريقي أرسطو Aristotle [385ق.م- 322ق.م] الاستعارة عناية فائقة في مصنفيه الخاصين بـ(الخطابة)، و(فن الشعر)(2)؛ إذ يُعدُّ أول من تناولها في الفكر البلاغي الغربي، وقد استمر تأثيره في هذا الفكر زمنًا طويلًا، وخصوصًا في الدراسات التي اعتمدت على الاسم والكلمة أساسًا للاستعارة. وهي - في ظل النزعة الوضعية الأرسطية - تُعدُّ اصطلاحًا تجنيسيًا تضم إليها باقي الوجوه البلاغية بصفة عامة بوصفها جنسًا يحوي الصور البيانية الأخرى وتكون أنواعًا منه(3).

يعرّف أرسطو الاستعارة على أنَّها نقل اسم يدلّ على شيء ما إلى شيء آخر(4)، ويكون النقل من جنس إلى نوع، أو من نوع إلى جنس، أو من نوع إلى نوع، أو بحسب التمثيل(5)؛ وعليه فالاستعارة تعمل على تحويل اسم شيء إلى آخر بوساطة القياس. ويمكننا التمثيل للأنواع السالفة الذكر، على النحو الآتي:

---

=والاستعارة في الجملة أن يكون للفظ أصل في الوضع اللغوي معروف تدل الشواهد على أنَّه اختص به حين وضع، ثم يُستعمل في غير ذلك الأصل، وينقله إليه نقلًا غير لازم، فيكون هناك كالعارية. وتتفق حدود القدماء والمحدثين وهذا الحد إجمالًا.

Op.Cit, Ramzi Baalbaki, Dictionary of Linguistic Term, pp.306-307.

(1) Bronwen Martin and F. Ringham, Dictionary of Semiotics, casell, london, 2000, p.48.

وينظر:

Metaphor: A form of conceptual projection involving mappings or correspondences holding between distinct conceptual domains. Vyvyan Evans, A Glossary of Linguistics, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007, p. 136.

(2) أرسطوطاليس، الخطابة، تر. عبد القادر قنيني، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 2008؛ أرسطوطاليس، فن الشعر، ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقق نصوصه عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار الثقافة، (د.ت).

(3) Umberto Eco, Semiotics and Philosophy of Language, Indiana University Press, Bloomington, 1986, p.87.

(4) أرسطوطاليس، فن الشعر، مرجع سابق، ص.38.

(5) أمبرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، تر. أحمد الصمعي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط.1، 2005، ص. 246.

**2-1-1- النقل من الجنس إلى النوع:**

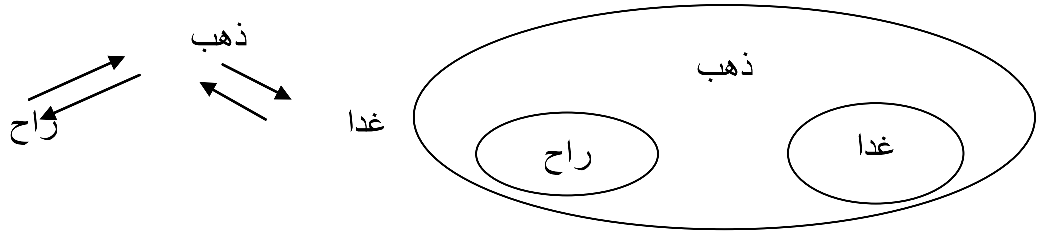
ومن الأمثلة على ذلك (يمرقون مروق السهم) [1] فـ(المروق) جنس، و(مروق السهم) نوع؛ إذ يمثل (المروق) الجنس الذي يحتوي من بين أنواعه (مروق السهم). ويرى أمبرتو إيكو أنَّ تسمية شيئين من جنس مشترك يشكل نوعًا من الترادف، يرتبط إنتاجه وتأويله بشجرة فورفورية[2].

**2-1-2- النقل من النوع إلى الجنس:**

ومثال ذلك: "سِتَّةِ آلَافِ امْرَأَةٍ حَائِضٍ"[3]. فـ(ستة آلاف) نوع، و(كثير) جنس؛ إذ استخدم العدد ستة آلاف بدلًا من كثير. يُعدُّ هذا النمط - بحسب أمبرتو إيكو - أكثر مقبولية من النمط الأول، ولكنه قليل الإقناع من وجهة نظر اللغة الطبيعية[4]، فليس بالضرورة أن تكون كلمة (ستة آلاف) بمعنى (كثير).

**2-1-3- النقل من النوع إلى النوع:**

يسمى هذا النوع بالاستعارة ذات العناصر الثلاثة. ففي حديث أبي بكر بن عبد الرحمن الآتي: "مَنْ غَدَا أَوْ رَاحَ إِلَى الْمَسْجِدِ، لَا يُرِيدُ غَيْرَهُ، لِيَتَعَلَّمَ خَيْرًا أَوْ لِيُعَلِّمَهُ، ثُمَّ رَجَعَ إِلَى بَيْتِهِ، كَانَ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، رَجَعَ غَانِمًا"[5] نجد أنَّ (غدا)، و(راح) حالتان من حالة أشمل وهي (ذهب). ويبدو هذا النمط من بين الاستعارات الأخرى الأكثر شرعية؛ لأنَّ ثمة تشابهًا يجمع بين الفعلين (غدا، وراح). ويمكننا تمثيل البنية المنطقية والحركة التأويلية للفعلين بالشكل الآتي:




---

(1) ينظر: "وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْحَارِثِ التَّيْمِيِّ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: " يَخْرُجُ فِيكُمْ قَوْمٌ تَحْقِرُونَ صَلَاتَكُمْ مَعَ صَلَاتِهِمْ، وَصِيَامَكُمْ مَعَ صِيَامِهِمْ، وَأَعْمَالَكُمْ مَعَ أَعْمَالِهِمْ، يَقْرَءُونَ الْقُرْآنَ، وَلَا يُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ مُرُوقَ السَّهْمِ مِنَ الرَّمِيَّةِ، تَنْظُرُ فِي النَّصْلِ، فَلَا تَرَى شَيْئًا، وَتَنْظُرُ فِي الْقِدْحِ فَلَا تَرَى شَيْئًا، وَتَنْظُرُ فِي الرِّيشِ، فَلَا تَرَى شَيْئًا، وَتَتَمَارَى فِي الْفُوقِ". الموطأ، 204/1، ح.10.

(2) الشجرة الفورفورية (Tree Porphyry): شرح توضيحي على شكل شجرة استخدمه فورفوريوس أحد شراح أرسطو؛ وضَّح فيه كيفية الانتقال من الجنس إلى النوع في نظرية أرسطو الاستعارية. وهي: "مشجر يمثل تبعية المفاهيم بعضها إلى بعض، ضمن تراتبية معروفة. وهو يقدم ارتباط المفاهيم - وبالتالي الكلمات - بعضها ببعض وفق التضمين، بمعنى أنَّ (أرزة) تتضمنها (شجرة)، و(شجرة) يتضمنها (كائن) ". سيلفان أورو وآخرون، فلسفة اللغة، تر. بسام بركة، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، 2012، ص. 545.

(3) ينظر: " قَالَ مَالِكٌ: قَالَ هِشَامٌ: قَالَ عُرْوَةُ: قَالَتْ عَائِشَةُ - وَنَحْنُ نَذْكُرُ ذَلِكَ - فَلِمَ يُقَدِّمُ النَّاسُ نِسَاءَهُمْ إِنْ كَانَ ذَلِكَ لَا يَنْفَعُهُنَّ. وَلَوْ كَانَ الَّذِي يَقُولُونَ، لَأَصْبَحَ بِمِنًى أَكْثَرُ مِنْ سِتَّةِ آلَافِ امْرَأَةٍ حَائِضٍ، كُلُّهُنَّ قَدْ أَفَاضَتْ". الموطأ، 413/1، ح.228.

(4) أمبرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، مرجع سابق، ص. 247.

(5) الموطأ، 160/1، ح.53.

ويمكن أن يتم الانتقال من الجنس إلى النوع، ومن النوع إلى الجنس، من اليمين إلى الشمال، أو من الشمال إلى اليمين. ويبدو أنَّ هذا النوع من الاستعارات أكثر الأنواع شرعية، حتى إنَّ معظم النظريات التي تلت فضّلت انتهاج الدرب نفسه[1].

وهناك أمثلة وردت في موطأ مالك، من نحو(ظهور الجبال)، و(بطون الأودية) [2]، فالظهر والجبل يشتركان في جنس واحد (الارتفاع)، والبطن والوادي يشتركان في جنس واحد (الانخفاض)، ففي المثال الأول، يكتسب الجبل خصيصة بشرية، والظهر يكتسب خصيصة معدنية، وكلتا الوحدتين تفقد شيئًا من خصيصتيهما، ويكتسب الوادي - في المثال الثاني - طابعًا إنسانيًا، بينما البطن يأخذ خاصية المعدن.

عَدَّ أمبرتو إيكو استعارة النمط الثالث استعارة من النمط الرابع بوصفها تستخدم أربعة حدود بدلًا من ثلاثة. ولا يقتصر الأمر على المطابقة فحسب، بل يتعلق بالمشابهة والمقابلة أيضًا[3]. فالارتفاع مثلًا بالنسبة إلى الجبل هو بمثابة الظهر بالنسبة إلى الإنسان.

**4-1-2- النقل القائم على النسبة:**

يتم في هذا النوع نقل الطرف الرابع بدلًا من الثاني، والثاني بدلًا من الرابع، إنَّها استعارة ذات أربعة حدود (أ/ب=ج/د)، أي نسبة أ إلى ب كنسبة ج إلى د. وفي هذا السياق، فإننا نقدم مثالًا يكمن في الحديث الآتي: "إِنِّي امْرَأَةٌ أُطِيلُ ذَيْلِي"[4]. فنسبة (طول الثوب) (أ) إلى (المرأة) (ب) كنسبة (طول الذيل) (ج) إلى (الحيوان) (د)؛ ولهذا يقال عن الثوب الطويل بأنَّه ذيل المرأة (أ=ج+ب)، ويقال عن الذيل الطويل بأنَّه ثوب حيوان (ج= أ+د).

نستنتج من الأمثلة التي سقناها لشرح معنى الاستعارة، أنَّ الاستعارة تستبدل معنى جديدًا بمعنى آخر حقيقي موجود. وهكذا استخدمت كلمة (مروق السهم) نوعًا لجنس (المروق) في المثال الخاص بالنوع الأول من الاستعارة. واستعمل العدد (ستة الآف) بدل (عدد كثير) في المثال الخاص بالنوع الثاني. واستعملت الكلمتان (غدا) و(راح) متبادلتين، وكلتاهما نوع لمعنى (الذهاب) في المثال الخاص بالنوع الثالث. ويقال الشيء نفسه بخصوص الاستعارة القائمة على القياس أو النسبة في المثال الرابع.

---

(1) أمبرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، مرجع سابق، ص. 247.

(2) ينظر: "وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ شَرِيكِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي نَمِرٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، أَنَّهُ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ -، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلَكَتِ الْمَوَاشِي، وَتَقَطَّعَتِ السُّبُلُ، فَادْعُ اللَّهَ. (...) فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: اللَّهُمَّ ظُهُورَ الْجِبَالِ وَالْآكَامِ وَبُطُونَ الْأَوْدِيَةِ وَمَنَابِتَ الشَّجَرِ". الموطأ، 191/1، ح.3.

(3) أمبرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، مرجع سابق، ص. 252.

(4) ينظر: "حَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَارَةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أُمِّ وَلَدٍ لِإِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ، أَنَّهَا سَأَلَتْ أُمَّ سَلَمَةَ، زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَتْ: إِنِّي امْرَأَةٌ أُطِيلُ ذَيْلِي، وَأَمْشِي فِي الْمَكَانِ الْقَذِرِ. قَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: يُطَهِّرُهُ مَا بَعْدَهُ". الموطأ، 24/1، ح.16.

إنَّ هذه الأمثلة السالفة الذكر تنسجم مع أحد أسس النظرية الاستبدالية للاستعارة، التي مفادها أنَّ الاستعارة تستبدل كلمة مجازية بأخرى حقيقية موجودة في اللغة؛ إذ ترى هذه النظرية أنَّ كل استعارة تتضمن تناقضًا ما، فكلمة (هو) في (إنَّما هو شيطان) [1] تعود على إنسان، بينما كلمة شيطان جانّ من جنس آخر (غير إنسيّ)؛ لذا فإنَّ عَدَّ الإنسان شيطان هو تناقض جلي، ولحل هذا التناقض يجعل القارئ يقوم بإيجاد مقابل مقبول؛ ليستبدل به هذه الجملة المتناقضة، نحو استخدام التشبيه، مثل (إنَّما هو كشيطان)، وهذا ما يمكن قبوله حرفيًا.

ولكن الاستعارة عند أرسطو لا تقوم على الاستبدال في الأحوال جميعها؛ إذ توجد أمثلة استثنائية لا تحل فيها كلمة مجازية بدلًا من أخرى حقيقية؛ إذ تعمل - في بعض الأوقات - على إغناء اللغة، وسد الفراغ الذي يحدث نتيجة لغياب الكلمة المناسبة[2].

وتكتسب الاستعارة شرعيتها لدى أرسطو فقط على المستويين الشعري والخطابي، وتقتصر على الألفاظ فقط، ولا تتعداها إلى الأنشطة والأنساق الأخرى. ولكن هذه النظرة قاصرة تفنّدها الدراسات الحديثة، التي ترى أنَّ الاستعارة موجودة في مجالات حياتنا جميعها، وأنّها تخترق أنساقنا الفكرية والثقافية؛ إذ يقول أمبرتو إيكو: "إنَّ اللغة بطبيعتها وفي الأصل استعارية؛ إذ تؤسس آلية الاستعارة للنشاط اللغوي وكل قاعدة أو مواضعة لاحقة تولد بقصد تحديد الثراء الاستعاري الذي يعرّف الإنسان على أنّه حيوان رمزي"[3]. فاللغة لا تشتمل إلا على المجازات، فكلما كانت غامضة ومتعددة، كانت غنية بالرموز والاستعارات، فالذي تبديه هو عكس ما تخفيه[4]؛ وعليه فإنَّ الاستعارة تتمثل في خطاباتنا اليومية كلها، اللغوية والأدبية والسياسية، والدينية، وهكذا دواليك.

وفي مجال المشابهة، يرى أرسطو أنَّ الاستعارة تقوم على المشابهة، وأنَّه لا يوجد اختلاف واسع بينها وبين التشبيه، غير أنَّ أداة التشبيه تغيب في الأولى وتحضر في الثانية؛ وهذا ما يجعل الاستعارة تشبيهًا مختصرًا[5]. وانتهج العرب المنهج نفسه؛ إذ يرى عبد القاهر الجرجاني أنَّ الأصل يكمن في التشبيه، والفرع يكون في الاستعارة؛ إذ يقول: "التشبيه كالأصل في الاستعارة، وهي تشبيه

---

(1) ينظر: "حديث مَالِكٌ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمنِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، عَنْ أَبِيهِ؛ أَنَّ رَسُولَ اللهِ - صلى الله عليه وسلم - قَالَ: "إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ يُصَلِّي، فَلاَ يَدَعْ أَحَداً يَمُرُّ بَيَنَ يَدَيْهِ، وَلْيَدْرَأْهُ مَا اسْتَطَاعَ. فَإِنْ أَبَى فَلْيُقَاتِلْهُ، فَإِنَّمَا هُوَ شَيْطَانٌ". الموطأ، 154/1، ح.33.

(2) عبد العزيز لحويدق، نظريات الاستعارة في البلاغة الغربية من أرسطو إلى لايكوف ومارك جونسون، عمَّان، كنوز المعرفة ، ص.18.

(3) أمبرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، مرجع سابق، ص.245.

(4) أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، مرجع سابق، ص ص.14- 15.

(5) عمر أوكان، أرسطو والاستعارة، مجلة فكر ونقد، المغرب، ع.17، 1999، ص.110.

بالفرع له صورة مقتضبه من صورة"[1]. فجلّ كتب البلاغة تعرّف الاستعارة على أنَّها تشبيه حذف أحد طرفيه.

ويُقصِر أرسطو القدرة على رؤية التشابهات على فئة معينة من البشر، فهي موهبة يمتلكها البعض دون البعض الآخر؛ وعليه فهي سمة فردية لا يمكن نقلها إلى الآخرين بوصفها علامة العبقرية؛ ولهذا فصياغة استعارات جديدة لا تكون إلا تبريرًا للقدرة على رؤية التشابهات[2].

يرتبط طرفا الاستعارة (المستعار منه، المستعار له) بعلاقة تلاحم وتقارب لدرجة أن يصيرا شيئًا واحدًا، الأمر الذي يجعل الاستعارة تتربع على عرش خانة التطابق لدى أرسطو. وهذا استجابة لدعوة فلسفية تؤمن بالوجود المستقل في ذاته لموضوعات العالم، لتصبح اللغة حينها مرآة تقوم بنسخ موضوعات وأشياء العالم وتقوم بترجمتها في نسق سيميائي دال[3].

ومجمل القول، فإنَّ الاستعارة - بحسب نظرية النقل والاستبدال لدى أرسطو - تقتصر على كلمة معجمية واحدة، وتتضمن معنيين أحدهما حقيقي والآخر مجازي. وتحدث باستبدال كلمة حقيقية بأخرى مجازية، مما يجعلها تنحصر في مبدأي التركيب والاستبدال، ويقوم هذا الاستبدال على علاقة المشابهة الموضوعية، ومع ذلك، فإنَّ مفهوم الاستبدال لا يشمل الأمثلة جميعها؛ نظرًا إلى غياب المعنى الحقيقي الدال على المعنى. ولا تتعدى هذه النظرية الجملة والخطاب، ولا تأخذ بمبدأ التحليل الشمولي، وتهمل أيضًا دور السياق، الذي سنراه عند أصحاب النظرية التفاعلية. ولقد فندت هذه النظرية نظرياتٌ أخرى من نحو نظرية الادعاء.

**2-2- نظرية الادّعاء:**

لقد فندت هذه النظرية فكرة النقل التي جاء بها أرسطو في ظل النظرية الموضوعية للاستعارة، على نحو ما سنلاحظه عند عبد القاهر الجرجاني والسكاكي.

**2-2-1- تصور عبد القاهر الجرجاني:**

تابع عبد القاهر الجرجاني [400هـ - 471هـ] البحث في الاستعارة؛ إذ عرّفها بقوله: "فالاستعارة أن تريد تشبيه الشيء بالشيء، فتدع أن تفصح بالتشبيه وتظهره، وتجيء إلى اسم المشبه به، فتعيره المشبه وتجريه عليه"[4]. وعرفها أيضًا في أسرار البلاغة فقال: "هي أن يكون للفظ أصل في

---

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، السلسلة الأدبية للأنيس، الجزائر، موفم للطبع والنشر، 1991، ص.253.
(2) آيفور آرمسترونغ ريتشاردز، فلسفة البلاغة، تر. سعيد الغانمي وناصر حلاوي، المغرب، إفريقيا الشرق، ط.2، 2002، ص.91.
(3) أحمد يوسف، السيميائيات الواصفة، مرجع سابق، ص.121.
(4) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح. محمود محمد شاكر، القاهرة، مكتبة المدني- دار المدني بجدة، ط.3، 1992، 67/1.

الوضع اللغوي معروف تدل الشواهد على أنه اختص به حين وضع، ثم يستعمله الشاعر أوغير الشاعر في غير ذلك الأصل، وينقله إليه نقلًا غير لازم فيكون هناك كالعارية"[1]. وقد تحدث الجرجاني عن الاستعارة كثيرًا في كتابيه دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة، وتبدى نضج مفهومها لديه أكثر من الذين سبقوه.

لقد فنَّد الجرجاني فكرة النقل في الاستعارة، وبين أنَّ الاستعارة الجيدة تتكئ على الادعاء، أي أنَّ المشبه والمشبه به هما فردان من أفراد كل واحد، وأنَّ هذا الادعاء مرده إلى الإغراق في التخييل والمبالغة فيه؛ لتعظيم وجه الشبه وتجسيمه، ليطغى على أوجه التخالف بين المشبه والمشبه به[2]. ورأى أنَّ الاستعارة من شأنها أن تسقط ذكر المشبه وتطرحه، وتدّعي له الاسم الموضوع للمشبه به كما في قول أبي بكر الصديق رضي الله عنه: "(...) لَا يَعْمِدُ إِلَى أَسَدٍ مِنْ أُسْدِ اللَّهِ، يُقَاتِلُ عَنِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، فَيُعْطِيكَ سَلَبَهُ (...)"[3] أي رجل كأنَّه أسد في الشجاعة، فالاسم الذي هو المشبه غير مذكور بوجه من الوجوه، وقد نُقل الحديث إلى اسم المشبه به؛ للمبالغة بحيث يُخيَّل لك أنَّك ترى أسدًا يقاتل في سبيل الله. فهو لا يطلق على الرجل معنى الأسد حتى يدّعي له أنَّه في معنى الأسد، وهذا المعنى يكون عن طريق التأويل والتخييل؛ وبهذا يكون الرجل ليس بأسد على الحقيقة، وإنما المقصود بادعاء الأسدية للرجل هو ادعاء صفة الشجاعة له، التي هي أخص صفات الأسد.

وإن عدَّ الجرجاني الاستعارة صفة للفظ فقال: اسم مستعار وهذا اللفظ استعارة هاهنا وحقيقة هناك، فإنَّه يشير بها إلى المعنى، من حيث قصده باستعارة الاسم، أن يثبت أخص معانيه للمستعار له، والدليل على ذلك قولنا: (جعله أسدًا)، و(جعله بدرًا)، و(جعل للشمال يدًا)، فلولا أنَّ استعارة الاسم للشيء تتضمن استعارة معناه له، لما كان لهذا الكلام معنى؛ لأنَّ لفظ (جعل)، يراد به إثبات الصفة للشيء، كقولنا: (جعله لصًا) و(جعله أميرًا)؛ إذ أثبت للرجل معنى اللصوصية والإمارة، وحكم (جعل) إذا تعدى إلى مفعولين يكون حكم (صَيَّر)[4]. ومن الأمثلة التي جاءت في موطأ مالك، حديث رسول الله - ﷺ - في جمعة من الجمع: يَا مَعْشَرَ الْمُسْلِمِينَ "إِنَّ هَذَا يَوْمٌ جَعَلَهُ اللَّهُ عِيدًا فَاغْتَسِلُوا"[5]؛ إذ أثبت الرسول - ﷺ - في هذا الحديث بالملفوظ (جعل) صفة العيد لليوم.

---

(1) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، القاهرة- جدة، مطبعة المدني- دار المدني، (د.ت)، 30/1.
(2) يوسف أبو العدوس، الاستعارة في النقد الأدبي الحديث، الأبعاد المعرفية والجمالية، عمان، الأهلية للنشر والتوزيع، 1997، ص.147.
(3) الموطأ، 454/2، ح.18.
(4) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، صححه وعلق على حواشيه محمد رشيد رضا، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، 1978، ص.353.
(5) الموطأ، 65/1، ح.113.

أكد الجرجاني ادعاء معنى الاسم للشيء، ونفى نقل الاسم عن الشيء في الاستعارة، عندما أتى ببيتين الأول لتأبط شرًا، الذي جعل النواجذ تضحك، والثاني للمتنبي حينما جعل نجم الجوزاء يسمع، كالآتي:

إذا هَزَّهُ فِيْ عظم قَرْنٍ تَهَلَّلـــــــتْ    نَواجِذُ أفواهِ المَنَايا الضَّواحِك[1]

خَمِيْسٌ بِشَرْقِ الأرَضِ والغَرْبِ زَحْفُهُ    وفِي أُذُنِ الجَوْزَاءِ مِنْهُ زَمَـازِمُ[2]

**2-2-2- تصور السكاكي:**

سار السكاكي [545هـ 626هـ] على نهج الجرجاني؛ إذ انطلق من مفهوم الادعاء في تأويل الاستعارة، وحدّد مفهومها بأنَّها: أن نذكر أحد طرفي التشبيه ونريد به الطرف الآخر، وذلك بادعاء دخول المشبّه في جنس المشبه به، ليدل على ذلك بإثبات للمشبه ما يخص المشبه به[3]، نحو قولنا في حديث عائشة رضي الله عنها: "ثلاثة أقمار سقطن في حجري"[4]، ونحن نريد بهذه الأقمار (الرسول ﷺ، وأبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما)، مدعين أنّهم من جنس الأُقمار، فنثبت للمشبه ما يخص المشبه به، وهو اسم جنسه، مع سد طريق التشبيه بإفراده في الذكر. وسُمي هذا النوع من المجاز استعارة لمكان التناسب بينه وبين معنى الاستعارة . وذلك أنّا متى ادعينا في المشبه بوصفه داخلًا في المشبه به، فردًا من أفرادها، برز فيها، صادف من جانب المشبه به، سواء أكان اسم جنسه وحقيقته، أم لازمًا من لوازمها، في معرض نفس المشبه به، نظرًا إلى ظاهر الحال من الدعوى[5]، فالمشبه حال دعوى كونه فردًا من أفراد حقيقة الأقمار، يكتسي اسم الأقمار اكتساء الهيكل المخصوص إياه، نظرًا إلى الدعوى.

**3-2- نظرية التركيب والاستبدال:**

انطلق جاكبسون R.Jakobson [1896- 1982] من دراسات دو سوسير في بحثه الموسوم بـ(الاستعارة والكناية)؛ إذ تقوم الاستعارة عنده على محوري التركيب (Syntagmatic) والاستبدال (Paradigmatic)[6]، أي إحلال كلمة محل أخرى، تؤدي نفس المعنى؛ وعليه فإنَّ الاستعارة تكون

---

(1) ثابت بن جابر الفهمي (تأبط شرًا)، شعر تأبط شرًا، تح. سلمان داود القرغوني، وجبار تعبان جاسم، النجف الأشرف، مطبعة الآداب، 1973.، ص.119.

(2) ناصيف اليازجي، العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب، بيروت، دار صادر للطباعة والنشر، 1964، ص.205.

(3) يوسف بن أبي بكر السكاكي، مفتاح العلوم، موقع الوراق، 163/1. http://www.alwarrag.com

(4) الموطأ، 232/1، ح.30.

(5) المرجع نفسه، 163/1.

(6) مبدأ التركيب: "تتأسس اللغة على القدرة التركيبية بين الكلمات التي تنتمي إلى المقولة النحوية ذاتها، أي أنَّ المتكلم يقوم بتركيب الكلمات وفق قواعد اللغة التجريدية التي ينتمي إليها". أما مبدأ الاستبدال: "ذلك أنَّ كل كلمة تشترك مع كلمات أخرى في سمات دلالية معينة، وهو ما يسمح للمتكلم بالقيام بعملية الانتقاء والاستبدال فيما بينها تبعًا لمقصديته=

عمومية ترابطية في ميزتها، وتستثمر العلاقات العمودية للغة، في حين أنَّ الكناية (Metonymy) تتابعية عمومًا في طبيعتها وتستثمر العلاقات الأفقية للغة[1].

ويفرق جاكبسون بين الاستعارة والمجاز المرسل (Synecdoche)؛ فيرى أنَّ الاستعارة ترتبط بالمحور الاستبدالي؛ لأنَّها "نتاج عملية استبدال وحدة دلالية بأخرى تشترك معها في سمات دلالية، وتختلف معها في سمات أخرى"[2]، أما المجاز المرسل - فذو البعد الزمني - ينبثق من مقدرة المتكلم على التركيب بين الكلمات ضمن قواعد نحو اللغة التي يستخدمها، أي أنَّه يرتبط بالمحور التركيبي، وينضاف إلى هذا الفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل من حيث اشتغال أحدهما على المحور الاستبدالي، والآخر على المحور التركيبي فرق آخر دلالي، يتمثل في المنافرة الدلالية، والغرابة التي تحدثهما الاستعارة في سياق الكلام، مما يجعل المتكلم يلجأ إلى التأويل، والانتقال من الدلالة الأولى إلى الثانية حتى يتحقق التواصل، ويرجع الكلام إلى حظيرة اللغة، في حين أنَّ المجاز المرسل لا يحدث أي تناقض بين نواته الدلالية والسياق الدلالي للجملة التي يرد فيها؛ ولذلك نجده في الكلام العادي أكثر من الاستعارة. ويمكن تلخيص نظرية جاكبسون في الاستعارة والمجاز المرسل في الجدول الآتي[3]:

| القضية | العملية | العلاقة | المحور | المجال | العامل اللساني |
|---|---|---|---|---|---|
| استعارة | انتقاء | تماثل | استبدال | دلالي | الدلالة (في النظام) |
| مجاز مرسل | اختيار | تجاور | تركيب | نحوي | الدلالة (في السياق) |

هب أننا أخذنا ملفوظ (إنَّا نركب البحر)[4] لتوضيح الاستعارة بحسب محوري التركيب والاستبدال فإنَّ معنى الجملة يتحدد من دخول الكلمات في علاقات أفقية ببعضها داخل الجملة، ويتكشف المعنى تدريجيًا مع المضي في الزمن في أثناء النطق بمفردات الجملة، فعند محاولة الإجابة عن سؤال: ماذا نركب؟ لا يمكن تحديد الإجابة إلا بالنظر إلى العلاقات التي تتخذها الكلمات بالنسبة إلى بعضها بعضًا؛ إذ لو أبدلنا (الأسد) مكان (البحر)، لأصبحت الجملة (إنَّا نركب الأسد)، عندئذ سيختلف معنى

=وغاياته التواصلية". عبد العزيز لحويدق، نظريات الاستعارة في البلاغة الغربية من أرسطو إلى لايكوف ومارك جونسون ، مرجع سابق، ص.81.

(1) ترنس هوكز، البنيوية وعلم الإشارة، تر. مجيد الماشطة، مراجعة ناصر حلاوي، بغداد، دار الشؤون الثقافية، 1986، ص.71.

(2) عبد العزيز لحويدق، الاستعارة عند رومان جاكبسون، مجلة علامات في النقد الأدبي، ج.54، م.14، السعودية، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ديسمبر، 2004، ص.227.

(3) عبد العزيز لحويدق، نظريات الاستعارة في البلاغة الغربية من أرسطو إلى لايكوف ومارك جونسون، مرجع سابق، ص.81،83.

(4) ينظر: "حَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ سُلَيْمٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ سَلَمَةَ، مِنْ آلِ بَنِي الْأَزْرَقِ، عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ، وَهُوَ مِنْ بَنِي عَبْدِ الدَّارِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ -، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا نَرْكَبُ الْبَحْرَ، وَنَحْمِلُ مَعَنَا الْقَلِيلَ مِنَ الْمَاءِ، فَإِنْ تَوَضَّأْنَا بِهِ عَطِشْنَا، أَفَنَتَوَضَّأُ بِهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ". الموطأ، 22/1، ح.12.

الجملة، وستصبح الإجابة عن السؤال مختلفة، وهذا التغيير تغيير في المحور التركيبي؛ لأنه تغيير في المسيرة الأفقية للجملة. لكن لو أبدلنا (البحر) بكلمة أخرى مثل (السفينة)، لأصبحت الجملة (إنَّا نركب السفينة). هنا نجد التغيير في علاقات الاقتران على مستوى رأسي لاستبدال (البحر) بما يقترن به من مفردات في عقل المتكلم.

**4-2- النظرية الدلالية:**

انطلق ميشال لوغرين Michael Loughran [1937-] في كتابه (الاستعارة والمجاز المرسل)[(1)] من نظرية جاكبسون في الاستعارة التي نشرت في بحثه الموسوم بـ(حالتان للكلام، ونموذجان من الحبسة)[(2)] في التفريق بين الاستعارة والمجاز المرسل؛ إذ يرى لوغرين أنَّ الاستعارة تقوم على علاقة التماثل، بينما المجاز المرسل ينهض على علاقة التجاور[(3)].

يتم الانتقال في الاستعارة من معنى إلى آخر، بحذف بعض السمات الدلالية المتعارضة مع السياق؛ نظرًا إلى وجود المنافرة الدلالية التي يشعر بها المتلقي نحوها. في حين يتم الانتقال في المجاز المرسل عن طريق التصور الذهني للكلمة المجازية إلى ما يُراد التعبير عنه؛ إذ يحدث هذا الانتقال عن طريق انزلاق المرجع[(4)].

للاستعارة ثلاثة أنواع لدى لوغرين: استعارة فعلية، واسمية، واستعارة صفة. فالاستعارتان الفعلية والاسمية تحدثان نتيجة وجود تناقض دلالي بين الفعل وفاعله، أو بين الفعل ومفعوله؛ الأمر الذي يؤدي إلى حذف بعض السمات الدلالية للفاعل، أو المفعول التي تسببت في المنافرة الدلالية، وجعلت الكلام غير مفهوم[(5)]. أما استعارة الصفة، فإنَّها تنتج من إظهار سمة دلالية واحدة، وجعلها مدركة من لدن المتلقي؛ مما يؤدي إلى طرح السمات الدلالية الأخرى كلها للموصوف، التي تتعارض مع السياق[(6)]. فقولنا "فَضَمَّنِي ضَمَّةً، وَجَدْتُ مِنْهَا رِيحَ الْمَوْتِ"[(7)] أدى إلى وجود تناقض دلالي جلي في الاستعارة الاسمية في التركيب الإضافي (ريح+ الموت)على صعيد التواصل المنطقي؛ مما أدى إلى قطع الصلة بين عناصر الدلالة المتنافرة مع السياق. ولكي يعود هذا الملفوظ للاضطلاع بوظيفته

---

(1) ميشال لوغرين، الاستعارة والمجاز المرسل، تر. حلا صليبا، بيروت- باريس، منشورات عويدات، ط.1، 1988.
(2) رومان جاكبسون، ظاهرتان لغويتان وحالتان من الحبسة، تر. فاطمة الطبال بركة، ضمن كتاب النظرية الألسنية عند رومان جاكبسون، دراسة ونصوص، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993.
(3) ميشال لوغرين، الاستعارة والمجاز المرسل، مرجع سابق، ص.37.
(4) المرجع نفسه، ص. 40.
(5) المرجع نفسه ، ص. 45.
(6) المرجع نفسه، ص. 46.
(7) الموطأ، 454/2، ح.18.

التواصلية، يضطر متلقي الاستعارة إلى حذف بعض السمات الدلالية التي تتعارض مع السياق لـ (ريح) أو (الموت).

وبالمحصلة، فإنَّ وظيفة الاستعارة لدى ميشال لوغرين ليست تزيينًا وتجميلًا، أو سد فراغ لغوي، بل هي دينامية هدفها الإقناع والتأثير بوساطة إحداث انفعال شعوري عاطفي في نفسية المتلقي(1).

**5-2- نظرية الانزياح:**

أقام جان كوهن J. Cohn [1919- 1994] تصوره للاستعارة على مبدأ الانزياح، وهي القاعدة النظرية التي بنى عليها تصوره للغة الشعرية؛ ليفسر كيفية اشتغال الاستعارة على محوري التركيب والاستبدال. فهي انزياح استبدالي؛ إذ تتميز - بحسبه - عن الانزياحات السياقية الأخرى مثل، المستوى الصوتي (قافية، وزن)، والمستوى التركيبي (تقديم، تأخير)، والمستوى الدلالي، ينضاف إلى كونها انزياحًا استبداليًا، فهي مكملة للأنواع الأخرى كلها من الصور(2).

يميز كوهن بين نوعين من الاستعارات: نوع عام، يشمل صور التغيير الدلالي كلها، بصرف النظر عن طبيعة العلاقة التي تجمع بين طرفي الاستعارة. ونوع خاص، تكون العلاقة فيه بين المدلول الأول والمدلول الثاني قائمة على المشابهة(3).

إذًا، تقوم المشابهة الموجودة في المعنى الخاص للاستعارة بدور فعال في نفي الانزياح، وخلق تشاكل دلالي يحفظ للغة تواصلها مع القارئ، وانسجامها مع قاعدة لغوية أساس هي "بديهة قابلة للفهم". كما لا ينفي معنى الاستعارة العام الذي يشمل جميع صور تغيير المعنى بصرف النظر عن العلاقة الجامعة لطرفيها؛ وبهذا فإنَّ مفهوم الاستعارة عند كوهن يتقلص تارة إلى صور بلاغية خاصة من الصور البيانية، التي تقوم على المشابهة، ويمتد تارة أخرى ليشمل صور المحسنات الدلالية أو المجاز(4).

والاستعارة - بحسب كوهن - لا تتوقف عند المدلول الأول الذي لا يلائم الدلالة، بل تتجاوزه إلى المدلول الثاني الذي ينفي الانزياح بوساطة استبدال كلمة من الكلمات. فإذا أخذنا مثالًا من قبيل (حتى يذوق عسيلتها) في حديث عائشة زوج الرسول ﷺ:"أَنَّهَا سُئِلَتْ عَنْ رَجُلٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ الْبَتَّةَ، فَتَزَوَّجَهَا بَعْدَهُ رَجُلٌ آخَرُ، فَطَلَّقَهَا قَبْلَ أَنْ يَمَسَّهَا، هَلْ يَصْلُحُ لِزَوْجِهَا الأَوَّلِ أَنْ يَتَزَوَّجَهَا؟ فَقَالَتْ عَائِشَةُ: لاَ

(1) ميشال لوغرين، الاستعارة والمجاز المرسل، مرجع سابق، ص.145.
(2) جان كوهن، بنية اللغة الشعرية، تر. محمد الولي ومحمد العمري، الدار البيضاء، دار توبقال، 1986، ص.110.
(3) المرجع نفسه، ص.109.
(4) عبد العزيز لحويدق، نظريات الاستعارة في البلاغة الغربية من أرسطو إلى لايكوف ومارك جونسون، مرجع سابق، ص.135.

حَتَّى يَذُوقَ عُسَيْلَتَهَا"(1). و(العُسَيْلة) تصغير (عَسَلَة). وهي كناية عن الجماع؛ إذ شُبِّهت لذته بلذة العسل وحلاوته. فاستعير له ذوقًا. وأُنِّث العسل في التصغير؛ لأنَّه يذكر ويؤنّث(2). أي قطعة من العسل. إنَّ الملفوظ (عسيلتها) لا يلائم المعنى إذا أخذناه بمعناه الحرفي، أي نوع من الطعام (عسل النحل)، إلا أنَّ هذا المعنى معنى تقريري يحيل على معنى ثانٍ إيحائي. فـ(عسيلتها) تعني في الحقيقة الزواج؛ وبهذا نكون أمام صورة مجازية يمكن أن نمثل لها بالرسم الآتي:

د (عسيلتها) ————— ◄ م1 (طعام) ————— ◄ م2 (الزواج)

وبهذا تكون الاستعارة قد نفت الانزياح المتحقق على المستوى التركيبي، ذلك أنَّ إسناد العسل إلى الزواج يشكل انزياحًا صارخًا يتطلب تدخل الاستعارة لترفع المنافرة الدلالية، وذلك عن طريق الاستبدال. والاستعارة بهذا المفهوم نتاج انزياحين متكاملين، يكون الأول على المستوى التركيبي، والثاني على مستوى الاستبدالي، ويؤدي إلى نفي المنافرة. والمستوى الثاني يكون هو وحده الجدير بمفهوم الاستعارة(3).

للاستعارة نوعان من حيث الانزياح: استعارة تعد انزياحًا من الدرجة الأولى، تقبل وحداتها التحليل البنوي، والانقسام إلى سمات دلالية، وتقوم بين مدلوليها علاقة داخلية قائمة على سمة مشتركة؛ إذ يقول كوهن: "وكل منافرة محصورة في عنصر من عناصر المدلول، وقابلة للتعطيل بمجرد حذف هذا العنصر، فهي عندنا انزياح من الدرجة الأولى". واستعارة تعد انزياحًا من الدرجة الثانية لا تقبل التحليل البنوي للدلالة (4).

وهناك نوعان آخران للاستعارة: استعارة من الدرجة الأولى، من نحو (الاستعارة التفسيرية) أو (الاستعارة القريبة)، أو (الاستعارة الواضحة). واستعارة من الدرجة الثانية، فهي ما اصطلح على تسميتها بـ(الاستعارة الوجدانية)، و(الاستعارة البعيدة)، و(الاستعارة الغامضة) (5).

والمتحصل من جملة هذه الأفكار، أنَّ الاستعارة انزياح عن معيار قانون اللغة، فهي لا تغير في المعنى فحسب، وإنما تغير في طبيعة أو نمط المعنى، فهي انتقال من المفهوم إلى المعنى الانفعالي(6).

---

(1) الموطأ، 531/2، ح.18.
(2) عبد الرحمن السيوطي، تنوير الحوالك، شرح موطأ مالك، مرجع سابق، 8/2.
(3) جان كوهن، بنية اللغة الشعرية، مرجع سابق، ص.110.
(4) المرجع نفسه، ص.122- 123.
(5) عبد العزيز لحويدق، نظريات الاستعارة في البلاغة الغربية من أرسطو إلى لايكوف ومارك جونسون، مرجع سابق، ص.147.
(6) جان كوهن، بنية اللغة الشعرية ، مرجع سابق، ص.205.

### 2-6- النظرية التفاعلية:

تُعدُّ هذه النظرية من أهم نظريات الاستعارة، وأقربها إلى التطبيق العملي، فالاستعارة - وفق رأي أصحاب هذه النظرية - تتجاوز الاقتصار على كلمة واحدة، لتتبنى منطلقات جديدة مبنية على علاقة تفاعلية بين الإنسان ومحيطه الخارجي، قوامها الموسوعة والشمولية والدينامية. ومن أهم أنصار هذه النظرية نذكر:

#### 2-6-1- أيفور آرمسترونغ ريتشاردز:

قطع أيفور ريتشاردز في مؤلفه (فلسفة البلاغة)، الصلة مع المقاربات البلاغية القديمة، ونقض فكرة (خرافة المعنى الخاص) (Proper meaning superstition)[(1)]، وأكد على الطبيعة التفاعلية للاستعارة؛ إذ يرى أنَّ الاستعارة تعني: "وجود فكرتين لشيئين مختلفين يعملان معًا، وينتج المعنى نتيجة التفاعل بين الحدين أو الشيئين"[(2)]. لقد كان اهتمام ريتشاردز منصبًا على النظرية التفاعلية والسياقية على السواء؛ إذ يرى أنَّ الكلمات لا معنى لها خارج السياق الذي استخدمت من أجله. وتأسيسًا على ذلك، فإنَّ الاستعارة تحدث نتيجة التفاعل بين السياقات المختلفة، فهي ليست انزياحًا عن المعنى الحقيقي، ذلك أنَّ الكلمات ليس لها معنى حقيقي وآخر مجازي. ومن ثم فهي لا تقتصر على كلمة واحدة، بل تتعدى ذلك إلى الجملة والخطاب.

ويُعزى قصور نظرية الاستعارة في ظل النزعة الأرسطية إلى ثلاث فرضيات، على النحو الآتي[(3)]:

الفرضية الأولى: عندما قصر أرسطو الاستعارة على فئة معينة من الناس، حينما جعلها موهبة يمتلكها البعض دون البعض الآخر، أكّد ريتشاردز أنَّ التشابه هو من يضمن البقاء للبشر. والاختلاف يكون في الدرجة فقط؛ لأنَّ الناس يعيشون ويتكلمون بسبب رؤية التشابهات.

الفرضية الثانية: يرى أرسطو أنَّ موهبة صياغة الاستعارة لا يمكن نقلها للآخرين، في حين، يؤكد ريتشاردز أنَّ اكتساب القدرة على صياغة الاستعارة يمكن تعلمها واكتسابها. فالأفراد يكتسبون قدرتهم على الاستعارة كما يتعلمون أي شيء يميزهم كبشر. إنَّ هذا كله ينقل إلينا عن طريق الآخرين ومع اللغة

---

(1) خرافة المعنى الخاص: هو أن يكون للكلمة معنى ثابت مستقر بغض النظر عن الاستعمال أو السياق، أي أن تتضمن المفردة معنى واحدًا نهائيًا. وهذا ما دحضه ريتشاردز، وعده مجرد وهم قائم على ما سماه خرافة المعنى الخاص، ويرى أنَّ ثبات المعنى إنما ينشأ عن استقرار السياقات التي تضفي عليها معناها.
آيفور آرمسترونغ ريتشاردز، فلسفة البلاغة، تر. سعيد الغانمي وناصر حلاوي، ضمن مجلة العرب والفكر العالمي، ع.13، 14، مركز الإنماء القومي، ربيع 1991، ص.9.

(2) المرجع نفسه، ص.39.

(3) آيفور آرمسترونغ ريتشاردز، فلسفة البلاغة، تر. سعيد الغانمي وناصر حلاوي، المغرب، إفريقيا الشرق، ط.2، 2002، مرجع سابق، ص ص.91- 96.

التي نتعلمها وبوساطتها. اللغة التي لا نستطيع أن تكون ذات عون لنا إلا من خلال القدرة على الاستعارة التي تقدمها تلك اللغة[1].

الفرضية الثالثة: يعد أرسطو الاستعارة انحرافًا عن الأنماط العادية للاستعمال، وشيئًا خاصًا واستثنائيًا في الاستعمال اللغوي، بيد أنَّها - عند ريتشاردز - المبدأ الحاضر في اللغة؛ إذ يبين أنَّ الاستعارة دائمة الحضور في اللغة، ولا نستطيع الاستغناء عنها، وأننا نستخدمها في ميادين حياتنا كلها: العادية، والعلمية، والفلسفية، وأنَّ استعمالنا لها يزداد كلما ازددنا في التجريد. وبحسب رأيه، فهي علاقات واستعارات بين الأفكار، وعملية تبادل بين النصوص؛ لأنَّ الفكر ذو طبيعة استعارية. ووفق هذا المبدأ تنبثق الاستعارات في اللغة.

وضع ريتشاردز مصطلحين لطرفي الاستعارة: الحامل (Vehicle)، والمحمول (Tenor)، ورأى أنَّ المعنى يحصل جراء تفاعلهما معًا، وأنَّ اجتماع كل منهما يولد معنى ذا قوى متعددة، لا يمكن نسبته إلى أي منهما منفصلين[2].

وتنقسم الاستعارة - بحسب هذه النظرية - إلى نوعين: الأول، يقوم على علاقة شبه مباشرة بين الحامل والمحمول، والثاني، يقوم على الموقف المشترك الذي يتم اتخاذه نحو طرفي الاستعارة[3]. ومثال ذلك حديث الرسول ﷺ: "مَنْ صَلَّى صَلَاةً لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِأُمِّ الْقُرْآنِ فَهِيَ خِدَاجٌ هِيَ خِدَاجٌ هِيَ خِدَاجٌ غَيْرُ تَمَامٍ"[4]. فملفوظ (الصلاة خداج) استعارة ميتة، ومختلفة عن ملفوظ (الناقة خداج)، والذي يجعلها تختلف هو امتلاك خداج الصلاة شيئًا من خصائص خداج الناقة، فخداج الصلاة يعني نقصانها، وخداج الناقة إذا ألقت ولدها قبل أوان النتاج، أي ولدته ناقصًا، وتدعى الخصائص المشتركة في هذا الصدد نقصانًا. ومن العبث أن نبحث عن وجه الشبه الحقيقي بين الصلاة والناقة؛ لأنَّ الصلاة لا تلد ولدًا خداجًا مثل الناقة. وكما تنبني الاستعارة على التشبيه، فإنَّها تنبني أيضًا على المفارقة والاختلاف، وكلما تباعد طرفا الاستعارة قوي الاقتران.

ومع ذلك كله، فإنَّ هذين المصطلحين (الحامل والمحمول) لا يزالان يتصفان بالقصور؛ لأنَّ ريتشاردز وظفهما بمعان مختلفة؛ إذ لم يستقر على معنى محدد في استخدامهما؛ لذلك نجد ماكس بلاك قد استبدلهما بمصطلحي البؤرة والإطار، وسنرى أنَّ النظرية التفاعلية قد وصلت معه إلى حد النضج.

**2-6-2- ماكس بلاك:**

---

(1) آ. ريتشاردز، في الاستعارة، تر. ناصر حلاوي، مجلة كلية الآداب في جامعة البصرة، س.7، ع.9، العراق، 1974، ص.270.

(2) آيفور آرمسترونغ ريتشاردز، فلسفة البلاغة، ط.2، مرجع سابق، ص ص.100- 101.

(3) المرجع نفسه، ص ص.113- 114.

(4) الموطأ، 84/1، ح.39.

لقد ضمّن ماكس بلاك Max Black [1909- 1988] تصوره للاستعارة الذي يتخذ من الجملة والخطاب أساسًا له، في مقال نشر له تحت اسم (الاستعارة)، في الفصل الثالث من كتابه (نماذج واستعارات) (Models and Metaphor’s)[1].

تُنتج الاستعارة - بحسب هذا التصور - من التفاعل (Interaction) أو التوتر بين بؤرة الاستعارة (Focus of Metaphor) والإطار المحيط بها (The frame of Metaphor )، أي باقي الجملة. فلكي تحدث الاستعارة ينبغي وجود كلمة على الأقل قد استخدمت استخدامًا مجازيًا، وكلمة أو أكثر من الكلمات المتبقية مستعملة استعمالًا حقيقيًا[2].

وهكذا فإنَّ الاستعارة في الحديث الآتي: عن أبي هريرة أنَّ الرسول - ﷺ - قال: "إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلْيَغْسِلْ يَدَهُ قَبْلَ أَنْ يُدْخِلَهَا فِي وَضُوئِهِ، فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ"[3] يشعر المتلقي إزاءها بوجود تفاعل أو توتر بين الكلمة (باتت) التي تمثل (البؤرة) وباقي الجملة الذي يمثل (الإطار). فالاستعارة هنا لم تقم على استبدال كلمة مجازية بأخرى حقيقية، إنَّما حصلت نتيجة التفاعل بين البؤرة والإطار. وفي هذا المثال أيضًا فإنَّ التركيب الاستعاري - بحسب بلاك - تكوّن من موضوعين: أحدهما، رئيس. وثانيهما، ثانوي، مرتبط به. وينبغي النظر إليهما على أنَّهما نظامان لا شيئان فرديان[4]؛ وبهذا تكون كلمة (باتت) نظام من علاقات المعاني الضمنية، التي تم التعبير عنها بكلمة (باتت). ونحصل على الاستعارة بإسقاط مجموعة من المعاني المتداعية الخاصة بالموضوع الثانوي على الموضوع الرئيس، عندما نطبق عليه ملفوظات تتماثل مع جوانب من مركب المعاني المتضمنة في الموضوع الثانوي. والتفاعل بين موضوعي الاستعارة يتم بوجود الموضوع الرئيس الذي يدفع المتلقي إلى انتقاء بعض خصائص الموضوع الثانوي، ويدعوه إلى إيجاد مركب من المعاني الضمنية الموازية التي تناسب الموضوع الرئيس، وتحدث بصورة متبادلة اختلافات موازية في الموضوع الثانوي[5]. وفي هذا الحديث دعوة للنظافة والترفع عن القذارة؛ لأنَّ دين الإسلام فيه خير للقلوب والأبدان معًا.

---

(1) Max Black, Models and Metaphor, Ithaca University Press, 1962.

(2) ماكس بلاك، الاستعارة، تر. ديزيريه سقال (بتصرف)، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع. 31،30، ص ص. 135-138، لبنان، مركز الإنماء القومي، 1984، ص.135.

(3) الموطأ، 21/1، ح.9.

(4) ماكس بلاك، الاستعارة، مرجع سابق، ص.138.

(5) عبد العزيز لحويدق، نظريات الاستعارة في البلاغة الغربية من أرسطو إلى لايكوف ومارك جونسون، مرجع سابق، ص.186.

ففي ملفوظ (فإنَّما هو شيطان) نجد أنَّ التفاعل يحصل بين البؤرة والإطار، عندما يفقد (هو) أي (الإنسان) بعضًا من سماته الإنسانية ليكتسب سمات شيطانية، كما أنَّ الشيطان سيفقد بدوره بعضًا من سماته الشيطانية ليكتسب من جهة أخرى سمات إنسانية.

وبهذا يكون التوتر قد حصل جراء ورود سمات مشتركة بين الفكرين النشطين، ثم يتم الانتقال إلى وحدة تشملهما معًا، وتكون وليدة ذاك التفاعل لا النقل، يراعى فيها المختلف والمؤتلف، والوحدة الناتجة عن التفاعل لا تعني عملية إضافة بسيطة للطرفين إلى بعضهما، بقدر ما هي جديدة ومولدة [1].

فالاستعارة تغير نظرتنا إلى ذواتنا، وإلى العالم من حولنا، وتجعلنا نكتشف الأشياء من جديد، وتبرز الجوانب الخفية، التي قد لا تبدو من خلال رؤية مغايرة[2].

وتحدث بلاك عن مفهوم (التداخل الاستعاري)، ورأى أنَّه أفضل من النظرية الاستبدالية؛ إذ انطلق من فكرة: أننا حين نستخدم استعارة ما، نكون أمام فكرتين حول أشياء مختلفة وحركية في وقت واحد، وترتكز الفكرتان على لفظ واحد، ودلالتهما تنتج من تداخلهما. وقدّم بلاك مثالًا لتوضيح ذلك، على النحو الآتي: (الفقراء هم زنوج أوروبا). يمثل هذا الملفوظ مقابلة بين الفقراء والزنوج، بتعارض بين الأولى والثانية، ذلك أنَّ أفكارنا حول الفقراء الأوروبيين والزنوج الأمريكيين تتفاعل؛ لتعطي معنى ناتجًا عن هذا التفاعل. فالكلمة المجازية (الزنوج) تمثل البؤرة، وباقي الجملة يشكل الإطار؛ وعليه فلكي تنجح الاستعارة على المتلقي أن يبقى واعيًا امتداد الكلمة، أي أنَّه عليه إعارة اهتمامه للدلالة القديمة والجديدة في آن معًا [3].

وللتركيب الاستعاري عند بلاك موضوعان: موضوع رئيس. وموضوع ثانوي[4]. ففي مثال (الإنسان شيطان) فإننا نكون إزاء موضوعين: أحدهما رئيس (الإنسان). والآخر ثانوي (شيطان). فالمطلوب من هذا الملفوظ ليس معرفة معنى شيطان القاموسي، بل معرفة ما يسميه بلاك (طريقة المواضع المتشابهة المشتركة). والأساس في فعالية الاستعارة - بحسبه - ليس بأن تكون المواضع المتشابهة صحيحة، بل أن تستوحى بحرية[5]. بتعبير آخر، إنَّ استعمالات الملفوظ (شيطان) تحكمها قواعد تركيبية ودلالية، يسبب خرقها الوقوع في تناقض. فالمهم أن تلتزم استعمالات ذلك الملفوظ بقبول مجموعة اعتقادات كلاسيكية حول (الشيطان) تكون أعضاء مشتركة لأي اشتراك كلامي. فعندما نقول

---

(1) عبد الإله سليم، بنيات المشابهة في اللغة العربية، مقاربة معرفية، المغرب، دار توبقال للنشر، ط.1، 2001، ص.63.

(2) ماكس بلاك، الاستعارة، مرجع سابق، ص.137.

(3) المرجع نفسه، ص.137.

(4) المرجع نفسه، ص.137.

(5) المرجع نفسه، ص.137.

(شيطان) يتبادر إلى الذهن أنَّ هذا الاسم يحيل على شيء ضار، مؤذي. إنَّ فكرة هذا الملفوظ هي جزء من نظام فكر لم يوضح تمامًا، لكنه محدد بشكل يكفي لسرد مفصل على حد قول بلاك. فاستعارة (شيطان) تحذف تفصيلات وتجعل أخرى مكانها. وبكلمة "تنظم مفهومنا للإنسان"[1]. ويرى بلاك أنَّ الاستعارات السالفة الذكر يمكن ترجمتها إلى أكثر من لغة دون أن تفقد قيمتها الاستعارية بوصفها ترتبط بالبعد الدلالي لا بالتركيبي[2].

وعليه فإنَّ بلاك قد تجاوز الكلمة المفردة إلى الجملة والخطاب في تصوره للاستعارة، التي تنتج- بحسبه - من التفاعل أو التوتر بين البؤرة والإطار المحيط لها. هذا التوتر يحصل نتيجة تفاعل سمات مشتركة بين فكرين نشطين؛ فيتولد عن ذلك التفاعل وحدة شاملة تجمعهما معًا؛ فتتغير نظرتنا إلى أنفسنا وإلى العالم من حولنا، وتجعلنا نعيد اكتشاف الأشياء من جديد.

**2-6-3- بول ريكور:**

الاستعارة عند بول ريكور Paul Ricoeur [1913- 2005] هي "حاصل التوتر بين استعارتين في قول استعاري". ويرى أنَّها تتجاوز دلالة الكلمة الواحدة إلى دلالة الجملة، وأنَّها لا تنبني على المشابهة، وإنَّما تقوم على اختزال الصدمة الناتجة عن فكرتين متناقضتين[3]. فعندما نقول "يسرق في صلاته"[4]، فإننا نكون أمام مفردتين متناقضتين (الصلاة) و(السرقة) تجمعهما علاقة توتر، وهذا التوتر لا يحصل بين قولين، وإنَّما بين تأويلين متعارضين للقول، والصراع بينهما هو الذي يقوي الاستعارة.

وميّز ريكور بين الاستعارة الحية والاستعارة الميته، فالأولى، تنبني على حدة التوتر القائم بين التأويلين الحرفي والمجازي، الأمر الذي يؤدي إلى انبثاق دلالات مبتكرة وجديدة. أمّا الثانية، من نحو (أرجل الكرسي) و(لسان الباب) فهي ليست باستعارة؛ فالاستعارات الحية تتحول بالتكرار إلى استعارات ميتة، وفي مثل هذه الأحوال يتحول المعنى الممتد ليصبح جزءًا من مادة المعجم؛ إذ لا وجود في القاموس لاستعارات حية[5]؛ وبهذا تكون الاستعارة عند ريكور ليست زخرفًا لفظيًا للخطاب، بل لها قيمة انفعالية؛ لأنَّها تخبرنا عن أشياء جديدة عن الواقع.

---

(1) ماكس بلاك، الاستعارة، مرجع سابق ، ص.137.

(2) Op. Cit, Max Black, Models and Metaphor, pp. 27- 28.

(3) بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، تر. سعيد الغانمي، الدار البيضاء- المغرب، المركز الثقافي العربي، ط.2، 2006، ص.90.

(4) ينظر: "وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ مُرَّةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - قَالَ: مَا تَرَوْنَ فِي الشَّارِبِ، وَالسَّارِقِ وَالزَّانِي؟ وَذَلِكَ قَبْلَ أَنْ يُنْزَلَ فِيهِمْ، قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: هُنَّ فَوَاحِشُ. وَفِيهِنَّ عُقُوبَةٌ. وَأَسْوَأُ السَّرِقَةِ الَّذِي يَسْرِقُ صَلَاتَهُ، قَالُوا: وَكَيْفَ يَسْرِقُ صَلَاتَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: لَا يُتِمُّ رُكُوعَهَا وَلَا سُجُودَهَا". الموطأ، 167/1، ح.72.

(5) بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، مرجع سابق، ص.93.

وتأسيسًا على ما سبق، فإنَّ الاستعارة - بحسب تصور أصحاب النظرية التفاعلية - تتجاوز الكلمة المفردة إلى الجملة أو الخطاب. وهي حصيلة تفاعل أو توتر بين الحامل والمحمول (ريتشاردز)، أو بين البؤرة والمحيط (ماكس بلاك)، أو بين استعارتين في قول استعاري، عن طريق اختزال الصدمة التي تنتج من فكرتين متناقضتين (ريكور). إنَّ المعنى الذي ينتج من حالة التفاعل أو التوتر يكون محددًا بالسياق. وترتبط الاستعارة بعلاقة المشابهة أو بعلاقات أخرى مثل التباين. وأخيرًا، فإنَّ وظيفتها لا تقتصر على التزيين والتجميل فحسب، بل تضطلع بوظيفة شعورية عاطفية، ومعرفية كذلك. وتطورت هذه النظرية وأصبح التفاعل يشمل تجاربنا الفيزيائية والثقافية، ويرتبط بنسق تفكيرنا، على نحو ما سنلاحظه عند اصحاب النظرية التجريبية المعرفية التفاعلية.

**7-2- النظرية التجريبية المعرفية التفاعلية (الاستعارة التصورية):**

أحدثت النظرية التجريبية المعرفية التفاعلية ثورة على الأسس الوضعية التي سيطرت على التفكير البلاغي ردحًا من الزمن، وبنت على أنقاضها أسسًا جديدة ذات رؤى تجريبية جشطلتية[1]، تؤمن بقدرة الإنسان على التفاعل مع محيطه جسميًا واجتماعيًا وثقافيًا؛ مما أدى إلى عد الاستعارة جزءًا من البنية التصورية للإنسان، وكوة نطل من خلالها على الواقع؛ لنفهمه ونتمثله، وظهر ما بات يسمى بـ(الاستعارة التصورية) (Conceptual Metaphor)[2]. وخير من يمثل هذه النزعة جورج لايكوف Lakoff George [1941- ] ومارك جونسون Mark Johnson [1949- ].

---

(1) الجشطلت (Gestalt): كل منظم أو وحدة منظمة. وهي فكرة مركزية عند الحركة المعروفة بعلم النفس الجشطلتي (Gestalt psychologists)؛ إذ ظهرت هذه الحركة في نهاية القرن التاسع عشر؛ لتمثل الانتقال من وجهة النظر الذرية/ التجزيئية، التي شاع ظهورها في علم النفس، وخصوصًا، من خلال البحث في الإدراك الحسي. لقد بدأ علم النفس الجشطلتي مع فكرة الجشطلت، ومن ثم أصبح يفترض أنَّ - من خلال الإدراك الحسي - الكل أكثر من حاصل مجموع أجزائه. وقد أضفى علم النفس الجشطلتي على الإدراك الحسي عمليات تسهل علينا تجربتنا. على سبيل المثال، عندما ندرك الأجزاء الظاهرة من الكل المستتر خلف شيء آخر ؛ والسبب في ذلك هو أنَّ أجزاءه غير مستمرة ( غير متصلة)، وهذا ما يعرف بمبدأ الاستمرارية. إنَّ المبادئ الجشطلتية التي اهتم بها علم النفس الجشطلتي (مثل مبدأ الاستمرارية) أتت لتسمح للعمليات الإدراكية اللاواعية ببناء كليات من خلال إدراك حسي غير كامل. ومن علماء النفس الجشطلتي: ماكس بريثمر (Max Wertheimer) (1880- 1943)، ولفغانغ كوهلر (Wolfgang Köhler) (1887- 1967)، وكورت كوفكا (Kurt Koffka) (1886- 1941).

Op. Cit, Vyvyan Evans, A Glossary of Linguistics, pp. 90- 91.

ويعرّف جورج لايكوف ومارك جونسون الجشطلت بأنَّه: شكل أو صورة من الظواهر الطبيعية الفيزيائية أو البيولوجية أو النفسية المتكاملة، بحيث تكون الوحدة الوظيفية (أي الشيء المدرك) ذات خصائص لا يمكن استمدادها من أجزائها بمجرد ضم بعضها إلى بعض.

ويعرفان علم النفس الجشطلتي بأنَّه: ذلك التيار النفسي الذي يهتم بدراسة الإدراك والسلوك انطلاقًا من استجابة البشر لوحدات أو صور متكاملة آخذًا بعين الاعتبار تطابق الأحداث النفسية والفيزيولوجية، ويرفض التحليل الذي يقوم على المنبهات والاستجابات إلى عناصر متفرقة يتم جمعها داخل هذا الكل (الجشطلت). جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، مرجع سابق، ص.88.

(2) الاستعارة التصورية: تسمى الاستعارة المفهومية أيضًا كمقابل للمصطلح الإنجليزي(Conceptual Metaphor). ينظر: مفهومها في المعجم اللساني لديفيد كريستال:=

يُعدُّ لايكوف وجونسون أبرز من جسّدا النزعة التجريبية التفاعلية، في مؤلفهما المشترك الموسوم بـ(الاستعارات التي نحيا بها) (Metaphors we Live by)[1] الذي حقق نقلة نوعية على مستوى العلوم اللسانية والمعرفية؛ إذ أعلنَا فيه الثورة على النزعة الموضوعية التي تقوم على فكرة التطابق بين الرموز اللغوية وعناصر العالم الخارجي، وانفصال الجسم عن المحيط؛ إذ حددا أربعة مداخل تاريخية كبرى لفهم طبيعة الفكر الاستعاري الغربي، تعود كلها تقريبًا إلى أرسطو، وتشكل أربع وجهات نظر خاطئة، نوجزها في الآتي ذكره[2]:

المغالطة الأولى: الاستعارة تتمثل في الكلمات، وليس في التصورات.

المغالطة الثانية: الاستعارة تقوم على المشابهة.

المغالطة الثالثة: التصورات كلها حرفية، وغير استعارية.

المغالطة الرابعة: التفكير العقلاني - بأي حال من الأحوال - لا يتشكل بحسب طبيعة عقولنا وأجسامنا.

يستعمل المؤلفان مفهوم النزعة التجريبية بمعناه الواسع لتشمل الأبعاد الحسية- الحركية، والاجتماعية، والعاطفية، وتجارب أخرى من هذا القبيل، وينضاف إلى ذلك القدرات الفطرية التي توجه التجربة وتجعلها ممكنة[3]. تصورات الإنسان ليست مجرد انعكاسات لواقعه الخارجي، لكنها تتشكل من قبل جسمه وعقله، وبشكل خاص، من قبل نظامه الحركي الحسي[4]. وبالرغم من أنَ البشر جميعهم مختلفون، إلا أنَّهم ما زالوا يمتلكون حدًا من التجربة المشتركة للعالم؛ بسبب العديد من التشابهات في جهازهم الإدراكي الحسي الجسمي[5]. وهذا ما يتعارض مع ما جاءت به النزعة الموضوعية.

يلتقي المؤلفان مع أمبرتو إيكو في منطلقات النزعة التجريبية؛ إذ يرى إيكو أنَّ طبيعة صور الحلم غالبًا ما تكون استعارية، فالمسألة عنده لا تتعلق بوجود استعارات بصرية، أو شمية، أو سمعية، أو حركية، إنَّما يتعلق الأمر في أنَّ الاستعارة اللسانية، لكي يمكن تفسيرها بطريقة من الطرائق من حيث أصولها، غالبًا ما تحتاج إلى الإحالة على تجارب بصرية، وشمية، ولمسية، وسمعية[6].

---

= Op. Cit, David Crystal, A Dictionary of Linguistics and Phonetics, p.98.

(1) George Lakoff and Mark Johnson, Metaphors we live by, University of Chicago press, 2003.

(2) Ibid., p. 245.

(3) جورج لايكوف، حرب الخليج والاستعارات التي تقتل، تر. عبد الحميد جحفة وعبد الإله سليم، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ط.2، 2009، ص.11.

(4) George Lakoff and Mark Johnson, Philosophy in the Flesh, The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought, New York, Basic Books, 1999, p. 22.

(5) Mathias Vestergaad Jakobson, Semiotics, Fashion and Cognition, from fashion semiotics to fashion cognition, 2008, p. 6. www.mtproduction.dk.

(6) أمبرتو إيكو، السيميائيات وفلسفة اللغة، مرجع سابق، ص ص.236- 237.

يكمن جوهر الاستعارة عند المؤلفين في "كونها تتيح فهم شيء ما وتجربته أو معاناته انطلاقًا من شيء آخر"[(1)]. إلا أنَّ هذا لا يعني أنَّ المستعار له هو جزء من المستعار منه، فهما مختلفان والأنشطة المنجزة في كليهما مختلفة أيضًا. وعندما نقول: (الدَّيْنُ أَوَّلُهُ هَمٌّ)[(2)] فالدِّيون والهموم شيئان مختلفان، وإنَّ المستعار له (الدَّيْن) في جزء منه مبنين ومفهوم ومنجز ومعلق عليه انطلاقًا من المستعار منه (الهمّ)؛ ولهذا فإذا قلنا: إنَّ التصور مبنين استعاريًا، فإننا نقصد بذلك اللغة والأنشطة[(3)]. والاستعارة لا توجد في لفظة (الدَّيْن) فحسب، بل متمثلة وحاضرة في تصورنا للدَّين نفسه، فلغة الدَّيْن حرفية، أي ليست بلاغية أو تخييلية أو شعرية. ولكن عندما نتحدث عنها بهذه الطريقة فإننا نتصورها، ونتصرف باعتبار الطريقة التي نتصورها بها؛ وعليه فإنَّ الاستعارة عند المؤلفين لا ترتبط باللغة أو الألفاظ، بل ترتبط بسيرورات الفكر البشري التي تعد استعارية في جزء كبير منها؛ وبهذا تكون الاستعارة عندهما نسقًا تصوريًا حاضرًا في الإنتاج والتأويل معًا، وتتحدد الاستعارة ضمن هذا النسق بوصفها محصلة لإفرازات السيرورة التفاعلية بين الفرد ومحيطه من جانب، وبين المتلقي (المؤوِّل) من جانب آخر[(4)]؛ إذ إنَّ كثيرًا من الأمور في حياتنا اليومية لا يمكننا فهمها إلا من خلال الاستعارة.

إذا كانت النزعة الموضوعية (التقليدية الكلاسيكية) لدى أرسطو تقرُّ بوجود طرف واحد من طرفي الاستعارة وغياب الآخر، فإنَّ المؤلفَين يدحضان تلك النظرية، ويؤكدان على وجود الطرفين (المستعار له، المستعار منه) كليهما معًا في الاستعارة[(5)].

**2-7-1- أصول النظرية:**

انطلق لايكوف وجونسون في بناء هذه النظرية من مبدأ التفاعل بين الإنسان ومحيطه، مستفيدين من علوم ومعطيات ونظريات مختلفة من نحو، علم النفس المعرفي والتجريبي، والذكاء الاصطناعي، والنظرية الجشطلتية.

لقد أُستلهم البعد المعرفي الذي شكّل الروافد العامة للنظرية التجريبية من مجموعة من الطروحات المعرفية، منها: القيد المعرفي (Cognitive Constraint) الذي اقترحه جاكندوف Jackendoff [1945-]، ونظرية الفضاءات الذهنية (Mental Spaces) التي قدمها فوكونيي

---

(1) جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، مرجع سابق، ص.23.
(2) ينظر: "وَحَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ دَلَافٍ الْمُزَنِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ رَجُلًا مِنْ جُهَيْنَةَ كَانَ يَسْبِقُ الْحَاجَّ فَيَشْتَرِي الرَّوَاحِلَ. فَيُغْلِي بِهَا. ثُمَّ يُسْرِعُ السَّيْرَ فَيَسْبِقُ الْحَاجَّ. فَأَفْلَسَ فَرُفِعَ أَمْرُهُ إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، فَقَالَ: أَمَّا بَعْدُ. أَيُّهَا النَّاسُ. فَإِنَّ الْأُسَيْفِعَ، أُسَيْفِعَ جُهَيْنَةَ رَضِيَ مِنْ دِينِهِ وَأَمَانَتِهِ. بِأَنْ يُقَالَ سَبَقَ الْحَاجَّ أَلَا وَإِنَّهُ قَدْ دَانَ مُعْرِضًا. فَأَصْبَحَ قَدْ رِينَ بِهِ. فَمَنْ كَانَ لَهُ عَلَيْهِ دَيْنٌ فَلْيَأْتِنَا بِالْغَدَاةِ. نَقْسِمُ مَالَهُ بَيْنَهُمْ. وَإِيَّاكُمْ وَالدَّيْنَ فَإِنَّ أَوَّلَهُ هَمٌّ وَآخِرَهُ حَرْبٌ". الموطأ، 770/2،ح.8.
(3) جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، مرجع سابق، ص.23.
(4) سعيد الحنصالي، الاستعارات والشعر العربي الحديث، مرجع سابق، ص.23.
(5) George Lakoff and Mark Johnson, The Contemporary Theory of Metaphor, in Metaphor and Thought, Edited by Andrew Ortony, Cambridge University Press, 2nd ed., 1993, p. 244.

Fauconnier [1944-]، ودلالة الأطر (Frames) التي وضع أساسها فيلمور Fillmore [1929-2014]، وهي على النحو الآتي:

**2-7-1-1- القيد المعرفي:**

يستدعي هذا القيد وجوب افتراض مستويات للتمثيل الذهني؛ إذ تتضافر فيها المعلومات القادمة من أجهزة بشرية أخرى من نحو الجهاز الحركي، والشمي، والبصري، والأداء غير اللغوي، وبوساطة هذا الربط يستطيع البشر أن يتحدثوا عما يرونه ويسمعونه، ودون افتراض هذه المستويات التمثيلية يتعذر علينا القول إننا تستخدم اللغة في وصف تجاربنا وإدراكاتنا وأحاسيسنا المختلفة؛ ولهذا فالبنية الدلالية عند البشر من المفترض أن تكون قوية تعبيريًا؛ لكي تفك ترميز التعابير اللغوية، وتعالج متطلبات التجربة البشرية(1).

وهذا الأمر - في حقيقته - يرتبط بالكيفية التي يرى فيها البشر العالَم، وبطريقة معالجتهم له وبنائهم لحقيقته، وذلك بوصفهم - وتعد اللغة جزءًا منهم - ذواتًا مدركة لها مجموعة من الوسائل للاتصال بمحيطها، والتفاعل معه والتأثير فيه والانفعال به، واللغة هي التي تقوم بالتعبير عن هذا الاتصال وإخبارنا بتفاصيله(2).

**2-7-1-2- الفضاءات الذهنية(3):**

لقد كان المعنى - في ظل النظريات الدلالية - يتحصل من تركيب مجموعة من الألفاظ مع بعضها بعضًا؛ لينتج منها وحدات كبرى (مركبات، جمل، نصوص)، يتم اشتقاقها من التركيبات التي تمت بين الألفاظ، التي تخضع بدورها لشروط الصدق؛ مما يولد فروقًا واضحة بين الخصائص الدلالية

---

(1) جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، مرجع سابق، ص.6.

(2) المرجع نفسه، ص.6.

(3) الفضاءات الذهنية (Mental Space): نطاقات فضائية تصورية تحوي أنواعًا محددة من المعلومات، يتم بناؤها استنادًا إلى استراتيجيات توظيف معلومات معممة لغويًا وتداوليًا وثقافيًا. إنَّ السمة المميزة لهذه الفضاءات - بوصفها تقابل الكيانات المعرفية الأخرى ، من نحو الاستعارة التصورية، و الإطار الدلالي، والنموذج أو المجال المثالي المعرفي- تبنى بصفة آنية، في لحظة التكلم أو التفكير، ويمكن أن تتدخل في بنائها كيانات معرفية أخرى على نحو الأطر المعرفية المثالية، من خلال عملية تعرف باسم (الاستقراء الخطاطة) (schema induction). وهكذا تنتج الفضاءات الذهنية في حزمة (زمرة) مفردة ومؤقتة للبنية التصورية، التي شُيدت لبناء أغراض محددة؛ لأجل التقدم المستمر للخطاب. إنَّ مبادئ تشكيل الفضاءات الذهنية والعلاقات أو الترابطات المنشأة بينها، تكون لديها القدرة على إنتاج معاني غير محددة، فيمكن أن تحوي واحدًا أو أكثر من الإجراءات الآتية: عنصر، أو خاصية، أو علاقة. يبدأ الفضاء الذهني بتشكيل فضاء أساس على علاقة بما يبني الفضاءات الذهنية الأخرى، ويحال إلى هذه السلاسل من الفضاءات الذهنية المترابطة بوصفها فضاءات ذهنية شبكية.

Op. Cit, Vyvyan Evans, A Glossary of Linguistics, p. 134.

ويعرف كوفيتش الفضاءات الذهنية بأنَّها: حزمة تصورية تُبنى آنيًا، أي في لحظة الفهم.

Zoltàn Kövecses, Metaphor, A Practical Introduction, Oxford University Press, 2nd ed., 2010, p. 267.

لعبارة لغوية ما بمقتضى بنيتها (المعنى النووي)، وبين الخصائص التداولية ( Pragmatic Properties) التي تفيدها تلك العبارة، انطلاقًا من السياق والاستعمال (المعنى الهامشي) [1].

أمّا فوكونيي فقد نقض أفكار النظريات الدلالية؛ إذ يرى أنَّ الآليات التي تنتج المعنى النووي (المركزي) هي نفسها التي تنتج المعنى الهامشي (الثانوي)، فبنينة مجال معين من خلال مجال آخر يلعب دورًا مهمًا في إنتاج كلا المعنيين الحرفي والتداولي، وأنَّ كلا الفضائين أو المجالين المختلفين من حيث محتواهما الموضوعي يمكن لهما أن يشتركا في خصائص رئيسة في مستوى معين من التمثيل الدلالي[2].

لا ترتبط اللغة - بحسب فوكونيي - بعالم حقيقي أو فيزيائي؛ إذ إنَّ هناك سيرورة بناء واسعة بين اللغة والعالم الفيزيائي، فالتطابق بين اللغة والعالم الخارجي ضمن حدود هذه السيرورة لا وجود له، ويُعرف هذا المستوى الوسيط (Intermediate) بالمستوى المعرفي. وهذا المستوى يبنى في أثناء استخدام اللغة، كما يتم تحديده في الوقت ذاته بوساطة الأشكال اللغوية التي نستعملها في إنتاج خطاب ما وتركيبه، وبوساطة مجموعة من التلميحات الخارج لسانية (Extralinguistic) التي تدخل فيها أشياء عديدة من نحو، التنبؤات والخلفيات والتجليات التداولية؛ وعليه فإنَّ العبارات اللغوية لا يكون لها معنى في ذاتها، أو محتوى قضوي، إنَّما يُنظر إليها بوصفها أوامر (Instructions) تُنفّذ نحو نوع معين من البناء الذهني على المستوى المعرفي[3].

**2-7-1-3- دلالة الأطر[4]:**

يستخدم مصطلح الأطر في مجالي علم النفس المعرفي، والذكاء الاصطناعي بشكل واسع. فالناس يفكرون من خلال الأطر والاستعارات؛ إذ توجد الأطر في نقطة الاشتباك العصبي (Synapses) في الدماغ، وهي - من الناحية الفيزيائية - تكون على شكل دورة عصبية، يعمل الذهن البشري من خلالها على تنظيم المعرفة، ضمن موضوعات مثالية مناسبة لأوضاع خاصة؛ إذ تحتوي ذاكرة الإنسان على مجموعة من المعارف المنظمة في شكل بنيات، فعندما يواجه الإنسان سلوكًا ما، فإنّه يستمد من مخزون ذاكرته أحد أجزاء البنية لتأويل هذا السلوك[5].

---

(1) جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، مرجع سابق، ص.8.
(2) المرجع نفسه، ص.8.
(3) المرجع نفسه، ص.8.
(4) الإطار (Frame): بنية خطاطية للتجربة (بنية معرفية)، تتمثل في المستوى التصوري، ويتم الاحتفاظ بها في الذاكرة طويلة المدى، والتي تتعلق بالعناصر والكيانات المرتبطة ثقافيًا، بمشهد أو موقف أو حدث من التجربة الإنسانية. وتشمل الأطر أنواعًا مختلفة من المعرفة، بما في ذلك السمات والعلاقات بينها.
Op. Cit, Vyvyan Evans, A Glossary of Linguistics, p. 85.
(5) محمد مفتاح، مجهول البيان، الدار البيضاء، توبقال للنشر، ط.1، 1990، ص.68.

يربط لايكوف دلالة الأطر بما يسميه التأطير، فتحديد الكلام لا يتم إلا عن طريق النظر إلى إطار تصوري معين(1)، فعلى سبيل المثال وجود مصطلح (حرب) في حديث عمر بن الخطاب الآتي: " وَإِيَّاكُمْ وَالدَّيْنَ فَإِنَّ أَوَّلَهُ هَمٌّ وَآخِرَهُ حَرْبٌ"(2) يقتضي وجود أناس متقاتلين، على شيء معين، فهذا الأمر يُدعى إطارًا، وعندما نضيف الدين آخره حرب فعندئذ نتحصل على معنى استعاري؛ يدل على أنَّ الشخص الدائن له دين عند شخص آخر مدين، وحينما يسدد هذا المدين الدين إلى الدائن فإنَّ الحرب ستزول والأمور ستتحسن.

**2-7-2- أنماط الاستعارة التصورية:**

قسّم الباحثان الاستعارة إلى الأنماط الآتية:

**2-7-2-1- استعارات اتجاهية (Orientational Metaphors):**

ينبثق هذا النمط من الاستعارات من تجاربنا الفيزيائية المباشرة مع المحيط. وهي نسق كامل من التصورات المتعالقة، ويرتبط أغلبها بالتوجهات الفضائية من نحو، أمام، وراء، فوق، تحت، داخل، خارج(3). فالإشارة إلى العلو تدل على الحالة الإيجابية، نحو النصر والنجاح، بينما الإشارة إلى الأسفل تدل على الحالة السلبية، مثل الهزيمة والرسوب، ومن أمثلة ذلك (السعادة فوق) فكون تصور السعادة موجهًا إلى أعلى هو الذي يبرر وجود ملفوظات من قبيل (أحس أنني في القمة اليوم)(4). ومن ذلك: "يَمْشُونَ أَمَامَ الْجَنَازَةِ"(5)؛ "وَالنَّصُّ فَوْقَ الْعَنَقِ"(6)؛ "وَكَانَتْ أُمُّ حَرَامٍ تَحْتَ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ"(7).

**2-7-2-2- استعارات أنطولوجية (وجودية) (Ontological Metaphors):**

يعمل هذا النمط من الاستعارة على بنينة أنساق وموضوعات مجردة، بالاستناد إلى أنساق فيزيائية وموضوعات محسوسة؛ إذ ينظر إلى الأشياء المجردة والانفعالات على أنَّها أشياء مادية

---

(1) جورج لايكوف، حرب الخليج والاستعارات التي تقتل، مرجع سابق، ص.6.

(2) الموطأ، 770/2، ح.8..

(3) جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، مرجع سابق، ص.33.

(4) المرجع نفسه، ص.33.

(5) ينظر: "حَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - وَأَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ كَانُوا يَمْشُونَ أَمَامَ الْجَنَازَةِ، وَالْخُلَفَاءُ هَلُمَّ جَرًّا، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ ". الموطأ، 225/1، ح.8.

(6) ينظر: "حَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّهُ قَالَ: سُئِلَ أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ، وَأَنَا جَالِسٌ مَعَهُ، كَيْفَ كَانَ يَسِيرُ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ. حِينَ دَفَعَ؟ قَالَ: كَانَ يَسِيرُ الْعَنَقَ. فَإِذَا وَجَدَ فَجْوَةً نَصَّ قَالَ مَالِكٌ: قَالَ هِشَامٌ: وَالنَّصُّ فَوْقَ الْعَنَقِ ". النَّصُّ: تحريك الدابة حتى تستخرج به أقصى ما عندها. واصله غاية الشيء. يقال نصصت الشيء، رفعته؛ العَنَق: سير بين الإبطاء والإسراع. قال في المشارق: وهو سير سهل في سرعة. وانتصب على المصدر المؤكد من لفظ الفعل. المرجع نفسه، 392/1، ح.176.

(7) ينظر: "حَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - إِذَا ذَهَبَ إِلَى قُبَاءٍ يَدْخُلُ عَلَى أُمِّ حَرَامٍ بِنْتِ مِلْحَانَ، فَتُطْعِمُهُ. وَكَانَتْ أُمُّ حَرَامٍ تَحْتَ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ فَدَخَلَ عَلَيْهَا رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - يَوْمًا فَأَطْعَمَتْهُ (...)". المرجع نفسه، 464/2، ح.39.

ملموسة[1]. ومن أمثلة ذلك استعارات الوعاء، واستعارات الكيان والمادة، والاستعارات التشخيصية، مثل (الدَّيْن أوَّلُهُ هَمٌّ).

**3-2-7-2 استعارات بنوية (Structural metaphors):**

وهي أن يبنين تصور ما استعاريًا بوساطة تصور آخر. تتأسس هذه الاستعارات شأنها شأن النمطين الآخرين على ترابطات نسقية داخل تجربتنا[2]. ولكي نفهم معنى هذا الكلام سندرس أساس استعارة (الدَّيْنُ حَرْبٌ)؛ إذ تسمح لنا هذه الاستعارة بإقامة تصور لما هو دَيْن بالاستعانة بشيء نفهمه بسهولة أكثر، وهو الصراع الفيزيائي. هذا الصراع الذي يحدث بطرائق متنوعة، ومنها الحرب. فنسقط تمثلنا للحرب على عملية الدَّيْن. فإذا كانت الحرب بحسب الاستراتيجية العسكرية تتطلب معدات وعتادًا وجنودًا وتقبل النتيجة، هزيمة أو نصرًا، فإنَّ الدَّين - على سبيل المثال - يُدرك انطلاقًا من التصور الحربي، فنكون إزاء صراع بين طرفين: الدائن والمَدين، سواء أكان هذا الصراع بالكلام أم بالضرب؛ لتتحقق في النهاية نتيجة النصر أو الهزيمة، فإن أخذ الدائن دينه فإنَّه يكون قد انتصر، وإن لم يظفر به يكون قد انهزم. فهذه الاستعارة وما شاكلها تملك أساسًا ثقافيًا قويًا؛ إذ تنبثق بشكل طبيعي داخل ثقافتنا؛ لأنَّها تعكس بدقة ما نجربه بشكل جماعي، فهي تؤثر في تجاربنا، وفي سلوكنا كذلك. ومن النظريات التي قاربت هذه النظرية في افكارها، نظرية الادعاء.

وتأسيسًا على ما سبق، فإنَّ كوفيتش Kövecses [1946-][3] قد لخص رؤية لايكوف وجونسون الجديدة للاستعارة، بذكره الأطروحات التي نقضا بها النظرية التقليدية، وهي على النحو الآتي:

أ- الاستعارة خصيصة للتصورات وليس للكلمات.

ب- لا تقوم الاستعارة - في الغالب - على المشابهة.

ج- لا تتعلق الاستعارة بطبقة معينة من الجنس البشري، بالموهوبين مثلًا، بل يستخدمها عامة الناس دون جهد في حياتهم اليومية.

د- الاستعارة هي حتمية للتعقل والتفكر الإنسانيين.

هـ- تتمثل وظيفة الاستعارة في فهم أفضل لبعض التصورات، وليس فقط لأغراض فنية وتزيينية معينة.

وعليه فإننا نستطيع القول إنَّ العلامة الاستعارية ذات النزعة التصورية تتكون من بنيتين رئيستين: البنية الأولى، بنية سطحية (الدال) (تصور أكوستي)، تشمل اللغة الاستعارية التي تعد بمثابة

---

(1) جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، مرجع سابق، ص.45.
(2) المرجع نفسه، ص.33، 81.
(3) Op. Cit, Zoltån Kövecses, Metaphor, A Practical Introduction, pp. ix- x.

تجلٍ سطحي للاستعارة التصورية. والبنية الثانية، بنية عميقة (المدلول)، تشمل التصور الذهني للاستعارة التصورية (مفهوم الاستعارة).

من خلال تتبع التطور الذي طرأ على الاستعارة - قديمًا وحديثًا - نجد أنَّ تناولها الضيق الذي لم يتجاوز الكلمات إلى الجملة أو الخطاب، قد فتح المجال واسعًا أمام الدارسين والباحثين للتعمق في دراستها والبحث فيها. فنلحظ أنَّه طرأ عليها تطور دلالي كبير، ابتداء من مبدأ النقل والاستبدال إلى المشابهة، إلى الادعاء، إلى الانزياح إلى مبدأ المحورين (التركيب والاستبدال)، إلى التفاعل، حتى وصلت إلى التصور؛ فأصبحت تشمل أنساقنا الفكرية والثقافية والفيزيائية والعاطفية وتجاربنا اليومية؛ فأمست مجالًا خصبًا للتأويل الدلالي والتداولي على نحو ما سنلاحظه عند إيكو، وسورل، وغرايس.

**3- الاستعارة بين الدلالة والتداول:**

**3-1- الاستعارة وتوليد الدلالة:**

شغل مفهوم التأويل حيزًا وافرًا من اهتمامات أمبرتو إيكو. إنَّ صفة الانفتاح والانغلاق التي تتميز بها الاستعارة ترتبط - بشكل اساسي - بالموسوعة (Encyclopedia) (1) الثقافية، فالاستعارة المنفتحة تكتسب - دائمًا - خصائص موسوعية جديدة، وتوفر مجالًا تأويليًا أوسع؛ بفضل امتلاكها خصيصة توليد الدلالة وتقديم المعرفة؛ إذ تستدعي مقولة الانفتاح - بحسبه - تفاعلًا بين المتلقي والنص، الذي يبقى بدوره منفتحًا على تأويلات لا متناهية - وإن كان منغلقًا ومنتهيًا - من قبل الذات القارئة، التي تولّد بدورها قراءات متنوعة للنص الواحد. فالتأويل اللامتناهي يجعل الأفكار كلها صحيحة وإن تناقضت فيما بينها، والإحالات كلها ممكنة وإن أنتجت دلالات عبثية. لقد أنشأ أمبرتو إيكو أنموذجًا تحليليًا، يدعى أنموذجًا بحسب الحالات (Q) لتأويل الاستعارة، وذلك على النحو الآتي:

/ س / ⟵ ش ف م غ

شكل س من ينتج س مم يصنع س لأي شيء يصلح س (2)

---

(1) الموسوعة (Encyclopedia): المجموعة المسجلة لجميع التأويلات التي يمكن أن نتصورها موضوعيًا على أنَّها مكتبة المكتبات؛ إذ تكون المكتبة أيضًا أرشيفًا لجميع المعلومات التي تمَّ بطريقة من الطرائق تسجيلها. ولكن الموسوعة في الواقع غير قابلة للوصف في كليتها؛ إذ إنَّ سلسلة التأويلات غير محددة ماديًا وغير قابلة للتصنيف. والموسوعة بوصفها كلية التأويلات تتضمن أيضًا تأويلات متناقضة. ثم إنَّ النشاط النصي الذي نقوم به انطلاقًا من الموسوعة يغير مع مرور الزمن الموسوعة حتى إنَّ تصورًا شاملًا ومثاليًا عنها، إن كان ذلك ممكنًا، يكون غير مكتمل في اللحظة التي يتم فيها. والموسوعة بوصفها نسقًا موضوعيًا لتأويلاتها يتم امتلاكها على وجوه مختلفة من قبل مختلف مستعمليها. ويعرفها إيكو: بأنها "فرضية ضابطة (Ipotesi Regolativa) يقرر المتلقي على أساسها وعن تأويل نص ما أن يبني جزءًا من موسوعة تسمح له بأن يعطي إلى النص أو إلى المرسل جملة من الإمكانات الدلالية". ويتضح أنَّ الموسوعة بوصفها فرضية ضابطة لا تتخذ شكل شجرة بل شكل جذمور؛ إذ لا توجد نقاط أو مواضع بل خطوط ربط فحسب. أمبرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، مرجع سابق، ص. 463.

(2) المرجع نفسه، ص.288.

نظرًا إلى قصور التحديد القاموسي في مواكبة التطور داخل اللغة، والاهتمام بما ينتجه السياق من معانٍ جديدة، يظل التأويل أحد الخيارات المتاحة لفك مغالق المعنى؛ لذا وضع أمبرتو إيكو خمس قواعد للتأويل السياقي- النصي للاستعارة، علمًا أنَّ عملية التأويل تعكس بصفة مقلوبة عملية الإنتاج، وهي على النحو الآتي(1):

أولًا: مغنطة السمات المهمة، وتخدير أو تعقيم بقية السمات الأخرى، استنادًا إلى النص المساعد، أي بناء رسم مكوني للوحدة الدلالية المتمثلة في المستعار منه.

ثانيًا: تَعَرُّف سمة مغايرة - ضمن مستوى الموسوعة المناسبة - تكون متوفرة على سمة واحدة أو أكثر من السمات نفسها (أو العلامات الدلالية)، التي تمتلكها السمة الناقلة (المستعار منه)، وإظهار في الوقت نفسه سمات أخرى (جديرة بالاعتبار) (السمات القابلة للتمثيل بوساطة مؤولات محتلفة). وهذه السمة ستكون مرشحة للعب دور السمة الحاملة (المستعار له). وعندئذ، علينا القيام بمحاولات استكشافية في أثناء حصول منافسة بين أكثر من سمة للقيام بهذا الدور، اعتمادًا على إشارات في سياق النص.

ثالثًا: اختيار سمة واحدة أو أكثر من السمات المختلفة، وبناء عليها شجرة فورفورية، بطريقة تجعل الأزواج المتضادة تلتقي في عقدة عليا.

رابعًا: إظهار علاقة جديرة بالاهتمام في أثناء تلاقي السمات المتنوعة لكل من المستعار له (الحامل) والمستعار منه (المحمول) في عقدة على درجة عالية جدًا من المقارنة في شجرة فورفورية.

خامسًا: تحديد علاقات دلالية جديدة؛ من أجل إثراء القوة الإدراكية للمجاز، استنادًا إلى الاستعارة المفترضة.

فمثلًا إذا تناولنا عبارة (الدَّيْنُ آخِرُهُ حَرْبٌ) في الحديث، الذي ذكرناه في طور حديثنا عن الاستعارة التصورية، لنحلله مثالًا على توليد الدلالة بحسب أنموذج (Q) لدى إيكو - فإننا سنلاحظ أنَّ السياق يشير إلى ملفوظ الحرب من وجهة نظر حقيقية. فالعبارة ملتبسة لا يمكن للدَّيْن أن يقوم بالحرب؛ إذًا، فهذا استعمال استعاري ما دام أنَّ هذا الدَّين لا يمكنه أن يقوم بعملية الحرب؛ لذلك يجب علينا أن نجسد شيئًا له بعض سمات الدَّين، ولكنه سيفقد سمات أخرى، فارضًا على الدَّين سمات لا يملكها؛ إذًا فما السمات التي سنبرزها، والتي سنطرحها؟. للإجابة عن هذا السؤال سنقوم بالإجراءات الآتية:

أولًا- مغنطة السمات المهمة لملفوظ الحرب، وتخدير السمات الأخرى. فالمستعار منه (المحمول) هو الحرب. ويمكن توضيحه بالرسم الآتي:

/الحرب/(س)←الصراع الفيزيائي (ش) الثقافة (ف) عداء، اختلال، اضطراب، قلق (م) انتصار (غ)

---

(1) أمبرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، مرجع سابق، ص ص.302- 303.

ثانيًا- تعيين سمة مغايرة على مستوى الموسوعة المناسبة يمثل المستعار له، ويكمن في (الدَّين) الذي يتوفر على واحدة أو أكثر من السمات المماثلة المتواجدة على مستوى سمات المستعار منه، والذي يكمن في (الحرب). وفي الوقت نفسه، ينبغي إظهار سمات أخرى مغايرة ذات أهمية. وتلعب السمة المذكورة دور الوحدة الدلالية المستعار لها (الدَّين). فالمستعار له (الحامل) هو الدَّين. ويمكن توضيحه بالرسم الآتي:

/الدَّين/ (س) ← الحدث المالي (ش) الثقافة (ف) مماطلة، قلق، عداء (م) الظفر بالمال المَدين (غ)

تتضمن هذه الاستعارة عددًا كبيرًا من السمات المشتركة بين الطرفين؛ إذ نلاحظ اتفاقًا واشتراكًا على مستوى المادة [+ثقافة]، والسبب [+عداء +اضطراب +اختلال +قلق +توتر +قتال]، والوظيفة [+الانتصار أو الظفر]. أما الاختلاف الوحيد فيكمن في مستوى الشكل، أي بين [الصراع الفيزيائي والحدث المالي].

ثالثًا- يمكن أن نقوم برسم تمثيل مكوني على مستوى مقوّم الاختلاف بين الطرفين أي بين الصراع الفيزيائي والحدث المالي؛ بحثًا عن نقطة الاشتراك على مستوى عقدة عليا من شجرة فورفورية على النحو الآتي:

/الصراع الفيزيائي/ (س)← الحرب (ش) الثقافة (ف) اضطراب، قلق، عداء، قتال (م) انتصار (غ)

/الصراع المالي/(س)← الدَّين (ش) الثقافة (ف) مماطلة،اضطراب، قلق، عداء، قتال (م) انتصار(غ)

نلحظ الاتفاق مجددًا على مستوى سمات تكمن في المادة، والسبب، والوظيفة. ولو أننا وصفنا الصراع الفيزيائي، من حيث خصوصيته الشكلية فإنه يمكننا تسميته حربًا، والعكس صحيح، أي تسمية الحرب صراعًا فيزيائيًا، والعلاقة التي نجدها بين الصراع الفيزيائي والحرب هي من نوع المجاز المرسل. وكذا لو قمنا بوصف الحدث المالي من حيث خصوصيته الشكلية، فإننا يمكن أن نسميه دينًا، والعكس صحيح، أي تسمية الدَّين حدثًا ماليًا؛ وبهذا تكون العلاقة بين الحدث المالي والدَّين نوعًا من المجاز المرسل.

رابعًا- يمكننا العثور على سمات كثيرة مشتركة بين الطرفين؛ فموطن الاشتراك بين المستعار منه (الحرب) والمستعار له (الدَّيْن) يكمن في اعتماد كلا الطرفين على مجموعة من الممارسات التي تعتمد في كل من نشاطي الدَّين والحرب، مثل: التخطيط للحرب، والتجهيز، والدفاع، والهجوم، والانسحاب، وتغيير الموقع، وإصابة الهدف، والاستسلام، والهزيمة، والنصر. ويمكن أن نمثلها في الجدول الآتي:

| الدَّيْن | الحرب |
|---|---|
| + تخطيط | + تخطيط |
| + تجهيز | + تجهيز |

| | |
|---|---|
| + دفاع | + دفاع |
| + هجوم | + هجوم |
| + انسحاب أو استسلام | + انسحاب أو استسلام |
| + إصابة الهدف | + إصابة الهدف |
| + تغيير الموقع | + تغيير الموقع |
| + انتصار أو هزيمة | + انتصار أو هزيمة |

خامسًا- يمكننا كذلك أن نجد عددًا من الأبعاد بين المستعار له (الدَّيْن) والمستعار منه (الحرب)، التي تقوم عليها بنية هذه الاستعارة. وتدعى بـ(أبعاد البنية الستة)[1]، وهي: الأطراف، والمقاطع، والأطوار، والتعاقب الخطي، والترابط السببي، والغاية. ونوضحها في الجدول الآتي:

| الدَّيْن | الحرب |
|---|---|
| + الأطراف: خصمين | + الأطراف: خصمين |
| + المقاطع | + المقاطع |
| + الأطوار (الشروط التمهيدية):<br>+ بداية<br>+ وسط<br>+ نهاية | + الأطوار (الشروط التمهيدية):<br>+ بداية<br>+ وسط<br>+ نهاية |
| + التعاقب الخطي | + التعاقب الخطي |
| + الترابط السببي | + الترابط السببي |
| + الغاية | + الغاية |

هذه السمات المشتركة التي جمعت بين الطرفين جعلت الاستعارة أقرب إلى الحقيقة؛ كون مسافة التوتر بينهما قريبة جدًا؛ وعليه فإنَّ ثمة انسجامًا وتوافقًا بين مجموع السمات المشتركة بين طرفي الاستعارة. لقد نقضت التداولية الأفكار التي أتت بها النظريات التركيبية والدلالية، وعملت على مقاربتها بوجهة جديدة تكاد تكون تختلف عنها، كما سيتضح لنا فيما يأتي.

---

(1) أبعاد البنية الستة: أبعاد تقوم عليها بنية أي حديث لطيف بين طرفين، وهي:
- الأطراف: نوع طبيعي معين، أي شخصان. ويلعبان دور المتحدثين. ويحدد الحديث بما يفعله الطرفان، وهما يلعبان هذا الدور طوال الحديث.
- المقاطع: تتشكل من نوع طبيعي من الأنشطة. وهذا النوع هو الكلام. ويعد كل دور في الكلام مقطعًا من الحديث ككل. وعلى هذه المقاطع أن توضع مجتمعة بشكل معين يجعلها تشكل حديثًا منسجمًا.
- الأطوار: يتضمن الحديث نموذجيًا مجموعة من الشروط التمهيدية، وبعد ذلك يتم المرور إلى أطوار أخرى بما فيها، على الأقل، بداية وجزء مركزي ونهاية. وهكذا نجد عددًا من الأشياء التي تقال في بداية الحديث، مثل (السلام)، أو (كيف الحال؟)، وأشياء أخرى تحرك الحديث نحو الجزء المركزي، واشياء أخرى تجعله ينتهي.
- التعاقب الخطي: تنتظم أدوار الكلام في التعاقب الخطي مع احترام قيد عام، وهو تناوب المتكلمين. ويسمح، أحيانًا، ببعض التداخلات، كما نجد بعض الانحرافات حين لا ينتظر متكلم معين دوره فيما يستمر الآخر في الكلام. ودون هاته القيود على التعاقب الخطي فإنَّه يكون لدينا حديث أحادي أو خليط من الألفاظ، وليس حديثًا.
- الترابط السببي: ينتظر أن تنتج نهاية الدور في الكلام عن بداية الدور الموالي.
- الغاية: قد تخدم الأحاديث أي نوع من الغايات، إلا أنَّ كل الأحاديث النموذجية تشترك في غاية الحفاظ على التفاعل الاجتماعي الرفيع عن طريق تعاون مقبول.
جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، مرجع سابق، ص ص.95- 96.

### 3-2- تداولية الاستعارة:

تُعنى التداولية بدراسة الاستعارة بوصفها نشاطًا لغويًا يستدعي حضورًا متزامنًا لأطراف الخطاب الكامنة في المرسل والمستقبل والمقام، في ضوء المعينات التواصلية الذاتية والسياقية والإحالية؛ ليتحقق التواصل بين البشر؛ وبهذا يكون البعد التداولي للاستعارة قد تجاوز النظرية الموضوعية الأرسطية، التي توقفت عند حدود الشجرة الفورفورية، ومفهوم القاموس الذي شكل عائقًا في فهمها. وتجاوز كذلك حدود النظرية الدلالية التي لم تتعدَّ في تفسيرها للعلامة الاستعارية بعدها الدلالي - بوصفها علامة لسانية - دون الأخذ في الاعتبار النسق العام الذي يحكم العلامة الاستعارية، الخاضع بدوره لشروط تداولية. ومن المظاهر التداولية للاستعارة: المقصدية، والمقبولية.

### 3-2-1- مقصدية الاستعارة (Metaphor Intentionality):

تُعدُّ الاستعارة إحدى المشكلات الرئيسة التي واجهت جون سيرل[1] John Searle [1932-] في أثناء تفسيره لكيفية انفصال معنى المتكلم، ومعنى الكلمة أو الجملة؛ إذ عمل على نقض تصور الباحثين الآخرين الذين يؤمنون بوجود نوعين من المعنى للجملة: أحدهما، حرفي (Literal Meaning). والآخر، استعاري (Metaphorical Meaning). فهو يرى أنَّ الكلمات والجمل لها فقط المعاني التي لها، أي المعنى الحرفي. أما المعنى الاستعاري فهو دائمًا معنى تلفظ المتكلم (Speakers Utterance Meaning) وليس معنى الكلمة أو الجملة؛ إذ إنَّ الطبيعة الاستعارية لملفوظ ما لا تعود إلى أسباب داخلية للبنية الموسوعية، بل تعود إلى مقصدية المؤلف واختياره[2].

فعندما نتحدث عن المعنى الاستعاري لجملة ما فإننا نتحدث عما يتلفظه المتكلم ليعني بطريقة تنفصل عما تعنيه الجملة فعليًا؛ ولذا فإننا نتحدث عن مقاصد ممكنة للمتكلم (Possible Speakers Intention)[3]. إنَّ القول الاستعاري - عند سورل - يتمثل في المعادلة الآتية: المتلكم يتلفظ بجملة حرفية بصورة (س) هي (ب)، ويريد استعاريًا أنَّ (س) هي (ر) [4]. فحين نناقش جملة مثل: " إنَّ

---

(1) جون سيرل، الاستعارة، صياغة المشكل، تر. طارق النعمان، مجلة فصول، ع.77، مصر، 2010، ص ص.139-140.

(2) أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، مرجع سابق، ص.159.

(3) جون سيرل، الاستعارة، صياغة المشكل، مرجع سابق، ص. 140.

(4) عند تحليل الحمل (Metaphorical Predication) فإننا نحتاج إلى أن نميز - وفق ذلك - بين ثلاثة عناصر:

أولًا: تعبير الموضوع (س) (S) (The Subject Expression) والشيء (The Object) أو الأشياء المستخدمة التي تحيل عليه.

ثانيًا: تعبير المحمول (ب) (P) (The predicate Expression) المتلفظ، والمعنى الحرفي لذلك التعبير مع شروط الصدق المقابلة له (Its Corresponding Truth Condition)، زائد الدلالة التعيينية (المرجعية) (The Donotation) إذا وجدت.

ثالثًا: معنى تلفظ المتكلم (س هي ر)، وشروط الصدق المحددة بذلك المعنى. المرجع نفسه، ص ص.145- 146.

الْحُمَّى مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ، فَابْرُدُوهَا بِالْمَاءِ"[1] نجد أنَّها تكونت من ثلاثة عناصر: أولاها، تعبير الموضوع (س) (الحمى). وثانيها، تعبير المحمول (ب) (فيح جهنم). وثالثها، معنى تلفظ المتكلم (س هي ر) (الحمى هي اشتعال حرارة الطبيعة في كونها مذيبة للبدن ومعذبة له، وهي تشبه في ذلك نار جهنم).

لقد بين سورل أنَّ الاستعارات لا تشتغل بالضرورة وفق المشابهة (Similarly)، خلافًا لما يزعمه الفهم الشائع للظاهرة؛ إذ يرى أنَّ هناك استعارات لا يكون تشابه بين طرفيها [2]، وخير مثال على ذلك: "الرَّاكِبُ شَيْطَانٌ، وَالرَّاكِبَانِ شَيْطَانَانِ، وَالثَّلَاثَةُ رَكْبٌ"[3]. فجملة (الراكب شيطان) استعارة لا تستجيب لمبدأ وجود طرفين تعقد بينهما مشابهة على مستوى المعنى الحرفي؛ لأنَّ المحمول لا يدل على شيء في الواقع (س) (شيطان). ولكن هذا المثال يمكن تأويله استعاريًا (بحسب مقصدية المتكلم)، أي أنَّ الراكب - في المستوى الحرفي - ليس شيطانًا؛ لأنَّ الشيطان من الجن ومخلوق من نار ويتشكل في صور كثيرة ويرانا ولا نراه، فالراكب (المسافر) لا يمكن أن يكون كذلك. أما على مستوى تلفظ المتكلم (المعنى الاستعاري)، فإننا يمكن أن نجد شبهًا بينهما، وهو أن الراكب يشبه الشيطان في انفراده عن الإنس وتركه الأُنس بهم. وهذا دليل على كراهية الوحدة في السفر.

لا تنتمي المشابهة - لدى سورل - إلى بنية الجملة الداخلية؛ لذلك فهي مجرد استراتيجية تداولية، يستخدمها المتلقي لتجاوز مرحلة خرق قواعد أفعال الكلام ومبادئ المحادثة، بغض النظر عن كون المشابهة موضوعية أو ذاتية، صادقة أو قائمة على تمثلات الناس الخاطئة[4].

ثمَّ إنَّ الاستعارات لا تقوم أيضًا على التفاعل الدلالي مع كلمات أخرى لقول يشتغل على معنى حرفي[5]. يرى سورل أن نظريات التفاعل قد فشلت في تقدير قيمة التمييز بين معنى الجملة الذي ليس استعاريًا على الإطلاق، ومعنى المتكلم (التلفظ) الاستعاري؛ إذ تحاول هذه النظريات أن تموقع ( To Local) المعنى الاستعاري في الجملة أو في مجموعة ما من الترابطات مع الجملة ( Some Set of Associations with the Sentence) [6]. فالجملة الاستعارية السالفة الذكر - بحسبه - لا يوجد ثمة تفاعل بين البؤرة (شيطان) والإطار المحيط الحرفي(الراكب)، ذلك أنَّ الراكب اسم فاعل لفعل (ركب) أي شخص مسافر لا يحمل أي دلالة، كما هو الحال بالنسبة إلى شيطان.

---

(1) الموطأ، 945/2، ح.16.

(2) فيليب بلانشيه، التداولية من أوستن إلى غوفمان، تر. صابر الحباشة، سوريا- اللاذقية، دار الحوار، 2007، ص.73.

(3) ينظر: "حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَرْمَلَةَ، عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - قَالَ: الرَّاكِبُ شَيْطَانٌ، وَالرَّاكِبَانِ شَيْطَانَانِ، وَالثَّلَاثَةُ رَكْبٌ". الموطأ، 978/2، ح.35.

(4) عبد العزيز لحويدق، نظريات الاستعارة في البلاغة الغربية من أرسطو إلى لايكوف ومارك جونسون، مرجع سابق، ص.222.

(5) فيليب بلانشيه، التداولية من أوستن إلى غوفمان، مرجع سابق، ص.73.

(6) جون سيرل، الاستعارة، صياغة المشكل، مرجع سابق، ص. 147.

لقد ربط سورل المعنيين بافتراض مفاده: إذا تحقق التطابق بين معنى الجملة ومعنى المتكلم فإننا نكون إزاء المنطوق الحرفي، أما في حالة عدم التطابق بينهما سنكون عندئذ أمام المنطوق الاستعاري الذي يقسمه إلى ثلاثة أنواع، نوجزها في الآتي ذكره(1):

أولًا: المنطوق الاستعاري البسيط: تقوم الاستعارة فيه على الاستبدال المحدد لكلمة بكلمة أخرى، أي كلمة ملفوظة بكلمة مضمرة وتمثل المقصود المجازي، أو قصد المتكلم.

ثانيًا: المنطوق الاستعاري غير المحدد: وهو يتسم باتساع مجال المعاني التي يحتملها المنطوق الاستعاري؛ إذ لا يتحدد المضمر هنا في كلمة واحدة بل يتشعب بين دلالات مجازية متعددة يحتملها البعد المجازي الاستعاري.

ثالثًا: الاستعارة الميتة(2): وفيها يهمل المعنى الأصلي للملفوظ، ليكون المعنى المجازي هو الملفوظ.

فعلى الرغم من أنَّ المقصدية تُعدُّ من أهم المظاهر التداولية التي تفسر الاشتغال الاستعاري، إلا أنَّ الطرح الذي قدمه سورل في هذا المجال يبقى قاصرًا، وذلك للأسباب الآتية:

أولًا: إنَّ عدم قبول سورل معنيين للجملة واعتماده على المعنى الحرفي بوصفه معنى وحيدًا لها يعني أنَّه اعتمد على الكلمات المشكلة للجملة، دون الاهتمام بالمعنى المقامي، الأمر الذي يؤدي إلى توقّف تعدد المعنى المفترض داخل اللغة والخطاب؛ وعليه فإنَّ سورل لم يلتفت إلى الطابع الابتكاري للغة، بل انحسر في المستوى العادي لها(3).

ثانيًا: يلغي سورل دور المتلقي عندما يربط الاستعارة بالمتكلم في عملية التأويل، فالمعنى الذي يقصده المتكلم بالاستعارة لا يفهمه بالضرورة المتلقي، وقد يؤوِّله تأويلًا بعيدًا عن مقصدية المتكلم في الاستعارة، فالتفاعل بين المؤوِّل والنص يولد التأويل الاستعاري، ونتيجة هذا التأويل تفرضه طبيعة النص وطبيعة الإطار العام للمعارف الموسوعية التي تحكمه ثقافة ما، وفي جميع الحالات، فإنَّ هذا التأويل لا علاقة له بمقصدية المتكلم؛ إذ يمكن للمؤوِّل أن ينظر إلى ملفوظ ما نظرة استعارية، شريطة أن تسعفه في ذلك موسوعة ثقافية(4).

ثالثًا: تتفق مقصدية المتكلم بالاستعارة ومتلقيها في حالة انتمائهما إلى البيئة الثقافية نفسها، لأنَّ المنطوق الاستعاري مرتبط بالموسوعة الثقافية للناطق التي قد تختلف عن الموسوعة الثقافية للمتلقي؛ مما يجعل الاستعارة لا تتعدى حدود الانتماء الثقافي للمتكلم. ومن الضروري تجاوز هذه المحدودية، فالمتلقي

(1) عيد بليغ، الرؤية التداولية للاستعارة، مجلة علامات، ع.23، 2005. www.ta5atub.com\t1492-topic

(2) الاستعارة الميتة: استعارة استُخدِمَت فترة طويلة من الزمن، فأصبحت شائعة؛ الأمر الذي أدى إلى عدم الشعور بوجودها، لأنَّها اختفت بسبب تكرارها. المرجع نفسه.

(3) سعيد الحنصالي، الاستعارات والشعر العربي الحديث، مرجع سابق، ص ص.83-84.

(4) أمبيرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، مرجع سابق، ص.160.

يعطي تأويلات لا يقصدها المتكلم بل تقصدها اللغة نفسها؛ لأنَّ مقصدية اللغة أقوى من مقصدية المتكلم. وفي هذا المجال، يرى إيكو أنَّ الاستعارة ليست بالضرورة ظاهرة مقصودة، فيمكننا أن نتصور حاسوبًا ينتج عبارات عفوية من نحو (وسط درب حياتنا) ليقوم مؤوِّل ما بمنحنا معنى استعاريًا. وعلى العكس من ذلك، إذا رغب الحاسوب - بقصدية ساذجة - في إنتاج استعارة ما، سيكون من الصعوبة بمكان منح هذه العبارة معنى استعاريًا مناسبًا في سياق معارفنا اللسانية(1).

رابعًا: تُعدُّ نظرة سورل للاستعارة - في أكثر من وجهة - مجرد إعادة لنفس النظريات التي صيغت في ظل الدلالة التكوينية، التي تعمل على تقسيم المدلول إلى وحداته الدلالية الصغرى، التي تقول: إنَّ طرفي الاستعارة يقومان على وحدات دلالية مشتركة بينهما. فالدلالي ينسب هذه السمات إلى النص، أما التداولي فإنَّه يعمل على سلب النص من هذه السمات؛ ليسقطها على نوايا المتكلم، التي يستحضرها المتلقي من خلال الكلام الذي يتلقاه(2).

خامسًا: إهماله لخصيصة التفاعل بين البؤرة والإطار، التي تسهم في توليد المعاني الاستعارية الجديدة التي تكون وليدة ذاك التفاعل، والمستندة إلى السياق.

سادسًا: لم يتحرر سورل كليًا من نظرية المشابهة؛ إذ ما زالت بعض المظاهر منها عالقة في تفكيره، وإن كان قد دحضها.

أما المظهر التداولي الثاني للاستعارة فإنه يتمثل في المقبولية، التي سنوضحها في الآتي ذكره.

### 2-2-3- مقبولية الاستعارة (Metaphor Acceptabilty):

يُعدُّ إيكو أبرز من أسهم في تفسير الجانب التداولي للاستعارة؛ إذ يرى أنَّ مقبوليتها لا تقاس بمدى كذبها أو صدقها، وأنَّ النظر إليها من منظور معرفتها لا يعني أن ندرسها بعبارات شروط الصدق؛ ولهذا السبب، لن نهتم بالنقاشات التي تدور حول صدق الاستعارة، أي هل الاستعارة تقول الصدق أم لا؟ وهل من الممكن استمداد استدلالات صادقة من قول استعاري؟. فمن البديهي، أنَّ مستعمل الاستعارة، هو حرفيًا يكذب، والجميع يعلم ذلك. ولكن الموضوع يرتبط بشيء أعم من ذلك يخص الوضع الصدقي والكيفي (للتخيل)، أي كيف أننا نتظاهر بقول شيء ما ونريد قول شيء صادق يتعدى نطاق الحقيقة الحرفية؟(3).

---

(1) أمبيرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، مرجع سابق، ص.162.
(2) عبد العزيز لحويدق، نظريات الاستعارة في البلاغة الغربية من أرسطو إلى لايكوف ومارك جونسون، مرجع سابق، ص ص.222- 223.
(3) أمبرتو إيكو، السيميائيات وفلسفة اللغة، مرجع سابق، ص ص.237-238.

تتحدد مقبولية الاستعارة بمدى خضوعها لقواعد التخاطب التي وضعها بول غرايس Paul Grice [1913-1988]، وفقًا لمبدأ التعاون (Cooperative Principle). والنشاط الاستعاري - بحسبه - يتمثل في اختراق القواعد الأربع الآتية(1):

أولًا: قاعدة (الكم) (Quantity): تتعلق هذه القاعدة بكمية المعلومات المزودة، ويندرج تحتها المبدآن الآتيان:

أ- ليكن إسهامك في الخطاب إخباريًا كما تتطلب المحادثة.

ب- لا يكن إسهامك في الخطاب أكثر مما يتطلب.

ثانيًا: قاعدة (النوع) (Quality): تتمثل هذه القاعدة في مبدأ رئيس: ليكن إسهامك في الخطاب حقيقيًا (صادقًا). ويتفرع إلى مبدأين فرعيين هما:

أ- لا تقل ما تعتقد أنَّه خاطئ.

ب- لا تقل ما ليس لديك عليه دليل كاف.

ثالثًا: قاعدة (الطريقة) (Manner): تتمثل هذه القاعدة في مبدأ: ليكن أسلوبك في الخطاب واضحًا. ويتمثل الوضوح في المبادئ الفرعية الآتية:

أ- تجنَّب الغموض.

ب- لا يكن لخطابك أكثر من معنى.

ج- كن مختصرًا.

د- كن منظمًا (مرتبًا).

رابعًا: قاعدة (المناسبة) (Relation): تتجسد هذه القاعدة في مبدأ: ليكن إسهامك في الخطاب متعلقًا بموضوع المخاطبة (مناسبة المقال للمقام). واستعمال الاستعارة هو بمثابة خرق لقاعدة واحدة أو أكثر من هذه القواعد.

إنَّ الهدف من هذه القواعد التخاطبية إنما هو الوصول إلى الغاية القصوى في الوضوح لكل مخاطبة، بحيث تكون المعاني المتبادلة بين المرسل والمستقبل معاني صريحة وحقيقية؛ إلا أنَّ المتخاطبين قد يخالفان بعض هذه القواعد؛ فإذا حصلت هذه المخالفة فإنَّ الإفادة في المخاطبة تنتقل من ظاهرها الحقيقي إلى غير الحقيقي، فتكون المعاني عندئذ بين المتخاطبين ضمنية ومجازية(2)، وهذا ما يتناسب مع الاستعارة.

(1) H. P. Grice, Logic and Conversation, in Peter Coole et Jery C. Marjan, 1975, pp.45- 46.

(2) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1998، ص.239.

لا تتوافق الاستعارة مع قاعدة (الكم) التي تجعل إسهام المتكلم في الحوار إسهامًا إخباريًا بالقدر الذي تمليه الحاجة في عملية التخاطب، لأنَّ الاستعارة ترتبط بالإيجاز والاختصار، مما لا يتناسب مع مبدأ الحوار والمخاطبة. ففي الحديث الآتي: "وَسُئِلَ مَالِكٌ عَنِ الرَّجُلِ يُضْطَرُّ إِلَى الْمَيْتَةِ أَيَأْكُلُ مِنْهَا؟"(1) تمَّ خرق مبدأ الكم من خلال حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه؛ للمبالغة في التحريم، والتقدير أكل الميتة. ومن هذا القبيل "رَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهَ خَالِيًا فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ"(2)، أي فاضت الدموع من عينيه، " وَرَجُلَانِ تَحَابَّا فِي اللَّهِ اجْتَمَعَا عَلَى ذَلِكَ وَتَفَرَّقَا عَلَيْهِ"(3)، أي تحابا في طلب رضا الله.

كما تنتهك الاستعارة كذلك قاعدة (النوع) أو (الكيف) التي تشترط الصدق في الحديث لأنَّ مستعملها يقدم معلومة ملتبسة يصعب تفسيرها؛ إذ لا يوجد هناك تطابق بين القول والقصد؛ إذ يقول المتكلم شيئًا ويخفي شيئًا آخر. يتجلى الخرق لهذه القاعدة من خلال تعبير (لا يضع عصاه عن عاتقه) في الحديث الآتي: "أَمَّا أَبُو جَهْمٍ فَلَا يَضَعُ عَصَاهُ عَنْ عَاتِقِهِ"(4). ففي هذا الحديث معنى استلزامي مضمر غير المعنى الحرفي المعلن، هو كثرة الأسفار، أو كثرة ضربه لنسائه.

أما قاعدة (الطريقة) أو (الأسلوب) التي تفترض الوضوح وعدم الازدواجية في حديث المتكلم، فإنَّها تتعارض مع التعبيرالاستعاري الذي يتسم بغموض الدلالة وعدم وضوحها. ومن الشواهد على خرق هذا المبدأ، قول زيد بن ثابت الآتي:"هُوَ حَرْثُكَ إِنْ شِئْتَ سَقَيْتَهُ، وَإِنْ شِئْتَ أَعْطَشْتَهُ"(5)؛ إذ إنَّ المقصود بالحرث المعاشرة الزوجية، ولكن لغة الحديث عدلت عن ذلك إلى الاستعارة؛ لما في الاستعارة من معنى استلزامي هو (الوطء).

وتتعارض الاستعارة أيضًا مع قاعدة (المناسبة) أو (الملاءمة) التي تحصر التخاطب فيما هو مناسب للموضوع الذي يجمع المتكلم بالمتلقي، ومناسب لهدف الخطاب ومقامه؛ لأنَّ التعبير الاستعاري يهدف إلى الوصول إلى المعنى المجازي للجملة، وليس الحرفي.

يندرج تحت خرق هذه القاعدة تأكيد المدح بما يشبه الذم، من ذلك حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: "أنَا أفْصَحُ العَرَبِ بَيْدَ أنّيْ مِنْ قُرَيْشٍ"(6). لقد وصف الرسول - ﷺ - نفسه بصفة حميدة بأنَّه أفصح العرب، ولكنه أتى بعدها بأداة استثناء، مما جعل متلقي الحديث يظن أنّه - ﷺ - سيذكر بعدها

---

(1) ينظر: "حَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ أَنَّ أَحْسَنَ مَا سُمِعَ فِي الرَّجُلِ يُضْطَرُّ إِلَى الْمَيْتَةِ، أَنَّهُ يَأْكُلُ مِنْهَا، حَتَّى يَشْبَعَ وَيَتَزَوَّدُ مِنْهَا، فَإِنْ وَجَدَ عَنْهَا غِنًى طَرَحَهَا وَسُئِلَ مَالِكٌ عَنِ الرَّجُلِ يُضْطَرُّ إِلَى الْمَيْتَةِ أَيَأْكُلُ مِنْهَا؟ وَهُوَ يَجِدُ ثَمَرَ الْقَوْمِ، أَوْ زَرْعًا أَوْ غَنَمًا بِمَكَانِهِ ذَلِكَ (...)". الموطأ، 499/2، ح19.

(2) المرجع نفسه، 952/2، ح14.

(3) المرجع نفسه، 952/2، ح14.

(4) المرجع نفسه، 580/2، ح67.

(5) المرجع نفسه، 595/2، ح99.

(6) عبد الرحمن بن أبي بكر، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تح. فؤاد علي منصور، بيروت، دار الكتب العلمية، 1998، 167/1.

صفة غير حميدة، غير أنه - ﷺ - لم يفعل ذلك، وأتى بدلًا عنها بصفة مدح ثانية، وهي أنَّه من قريش المعروفة بفصاحتها، وغرضه من هذا الخرق المبالغة في توكيد المدح الأول.

وتبعًا لذلك، فعندما يتكلم شخص مُخترقًا هذه القواعد جميعها، ويفعل ذلك بطريقة تجعلنا لا نظنّ أنّه أخرق أو أحمق، فإننا نجد أنفسنا إزاء استلزام من الواضح أنّه يريد أن يقصد شيئًا آخر(1).

أضاف إيكو إلى قواعد غرايس الأربع في التخاطب بعض القوانين التداولية (قوانين اجتماعية - ثقافية)؛ لتنظّم قبول الاستعارة وقرار تأويلها، ولتصبح عملية التواصل بين المتخاطبين ناجحة. وهذه القوانين تحتاج إلى سنن لغوي وثقافي يحكم موضوع الحديث ؛ لكي تُقبل الاستعارة ويسهل تفسيرها.

وخلاصة القول، فإنَّ المقاربة التداولية وضعت شرطين لتحليل الاستعارة: يتمثل الأول في المقصدية التي أتى بها سورل، الذي يرى أن الاستعارة توجد في تلفظ المتكلم، وليس في الجملة، وتفسر بناء على مقصديته. أما الشرط الثاني، فإنَّه يتحصل نتيجة خرق قاعدة أو أكثر من القواعد التخاطبية التي وضعها غرايس (الكم، النوع، الطريقة، المناسبة). وينضاف إلى سورل وغرايس والآخرين الذين ناقشنا آراءهم حول الاستعارة - فيما سلف - تشارلز ساندرز بورس الذي جعل الاستعارة صنفًا من تصنيفه للعلامات الفرعية المكونة للأيقونة، وهذا ما سنتعرف إليه في الحزء الأخير من هذا الفصل.

**4- بنية الاستعارة الأيقونية:**

الأيقونة لفظة يونانية وتعني: "الصورة أو التمثال، ويقابلها في العربية النَّصَمَة"(2). والنَّصَمَة: هي الصورة التي تُعبد(3). وثمة تطابق واضح يُلحظ بين المفهومين اليوناني والعربي. ويبيّن المعجم الموسوعي للمصطلحات الثقافية أنَّ الحضارات القديمة جميعها عرفت الأيقونة/ النصمة، إلى أن حدث الالتقاء بين الرومان والمشرق على قاعدة المسيحية، فصارت تنطبق على تصاوير الشخوص المقدسة في الكنيسة الشرقية الأرثوذكسية، مثل أيقونات القديسين أو أيقونات السيدة العذراء(4).

ونظرًا إلى الجدل العنيف الذي ثار حولها في بيزنطة خلال القرنين الثامن والتاسع، صاغت الكنيسة الشرقية نظرية تقديس الأيقونات، وشرَّعت مجموعة من القوانين لضبط أشكالها الفنية(5). فأصبحت الأيقونات طقسًا شعائريًا خاصًا بالكنيسة الشرقية. وتطورت الأصول المشرقية للمصطلح

---

(1) أمبرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، مرجع سابق، ص.238.
(2) لويس معلوف، المنجد في اللغة والأدب والعلوم، بيروت، المطبعة الكاثولوكية، ط.19، (د.ت)، ص.22.
(3) جمال الدين بن مكرم بن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة "صنم".
(4) Sarwat Okasha, An Encyclopedia Dictionary of Cultural Terms, Egypt- Beirut, The Egyptian International Publishing Co- Longman- Library of Lebanon, 1990, p. 216.
(5) Ibid., p.215.

(أيقون) (Icon) إلى أن أصبحت نظرية سيميائية، لا يشترط على الممثل فيه طبيعة مادته، أكانت صوتًا أم حرفًا، أم خطًا...إلخ، فالأهم أن يكون وجه/ وجوه تمثيله قائمًا على المشابهة[1].

هذه المشابهة هي التي تتحكم في العلاقات الأيقونية بين العلامات، فالعلامة تمثل موضوعها من خلال شبهها به[2]، أو بفضل الخصائص نفسها التي يملكها هذا الموضوع[3] كما ذكرنا ذلك في الفصل الأول في أثناء حديثنا عن العلامة الأيقونية؛ إذ تنفرد الأيقونة بخصيصة التعليل التي تستند إلى عامل المشابهة الناتج عن نظام التقطيع غير المتماثل[4]. وميَّز بورس بين ثلاثة أنواع من الأيقونات: الصور، والرسوم البيانية، والاستعارات[5].

الاستعارة علامة لسانية، ولكنها تخرج إلى هيئات أخرى مثل الصور والخطوط؛ ولذا فهي تلتقي مع الأشكال والصور، من خلال تحول اللغة إلى مادة محسوسة، وفي ضوء ذلك، لا بدَّ من ربط الاستعارة بالأيقون [6].

وتغدو الاستعارة أيقونة؛ لأنَّها تجسّد هيئة أو صورة من جهة، ولأنَّها تؤلف علاقة بين الدال والمدلول من جهة أخرى، وهي تقوم - في الأساس - على التعبير عن شيء غير مألوف، وفي حالة عدم وضوح العلاقة بين المستعار له والمستعار منه، فلا بدَّ من إعمال الخيال والفكر؛ لكشف الحجب عن خصيصة التماثل أو التشابه، التي تُلمِّح لها الاستعارة. وفي هذا المقام، لا بدَّ من الإشارة إلى انفلات علاقة المشابهة أحيانًا، بين طرفي الاستعارة؛ لأنَّ الدال يمكن أن يشير إلى مدلول آخر يختلف عن المدلول الحقيقي، ولأجل هذا، تبدو الاستعارات، وبالذات الجريئة منها، غير مألوفة وطازجة؛ لأنَّها تخفي - في بعض الأوقات - عنصر التشابه الحقيقي[7].

لذلك فإنَّ تعريف بورس للأيقونة بأنَّها علامة مشابهة لموضوعها يُعدُّ تعريفًا نسبيًا؛ إذ جعلها موريس علامة تملك بعض مظاهر الموضوع الممثَّل، أو بالأحرى تملك خصائصه الواقعية (Donatata). وكذلك أمبرتو إيكو، الذي أعطاها أفقًا أرحب، فإنه يرى أنَّ العلامة الأيقونية تخضع للمواضعة، وتتأثر بسُنن الإدراك والنقل الخطي والتوقع، وأنَّها لا تملك صفات الشيء الذي تحيل عليه، وإنَّما تعيد إنتاج بعض الشروط الإدراكية التي تجمع الأشياء المدركة حسّيًا وذهنيًا بين العلامة

---

(1) محمد الجزار، سيميوطيقا التشبيه، من البلاغة إلى الشعرية، القاهرة، نفرو للنشر والتوزيع، ط.1، 2007، ص ص.122- 123.

(2) Op. Cit, CP 2.276.

(3) Ibid., 2.247.

(4) أحمد يوسف، السيميائيات الواصفة، مرجع سابق، ص.93.

(5) ينظر: العلامة الأيقونية، ص.39 من هذا البحث.

(6) موسى ربابعة، آليات التأويل السيميائي، مرجع سابق، ص ص.65- 66.

(7) المرجع نفسه، ص ص.66-67.

وموضوعها، اعتمادًا على سنن إدراكية عادية[1]. وتوسَّع لوتمان في مفهومها؛ إذ جعلها تتجاوز حد التشبيه لتشمل أبعادًا ثقافية أخرى، فيرى أننا - مهما أوغلنا في الماضي - لا نجد إلا نوعين من العلامات مستقلين ومتماثلين ثقافيًا: الكلمة، والصورة. وأنَّ وجودهما أمر ضروري لتطور الثقافة[2]؛ وعليه فالعلامات الأيقونية - عند إيكو ولوتمان - ليست علامات طبيعية مطلقة، ولكنها تنطوي أيضًا على جانب عرفي ثقافي.

**1-4- العلامات الاستعارية الأيقونية:**

ثمة إلماحات في التراث العربي إلى فاعلية الحواس في تلقي الاستعارة الأيقونية؛ إذ ذكر عبد القاهر الجرجاني: أنَّ أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفي إلى جلي، وأن تأتيها بصريح بعد مكني؛ لأنَّ العلم المستفاد من طرائق الحواس يفضل المستفاد من جهة النظر والفكر في القوة والاستحكام[3].

وتتجلى أهمية الحواس عند ابن مسكويه [932 - 1030] في أنسنا بها، وإلفنا لها منذ أول كوننا، ولأنَّها مبادئ علومنا، ومنها نرتقي، فإذا أخبرت إنسانًا بما لم يدركه، أو حدّثته بما لم يشاهده، وإن كان غريبًا عنه، طلب له مثالًا من الحس، فإن أعطيته ذلك أنِس به[4].

ويرى سيد قطب [1906- 1966] أنَّ اللغة التي تستخدم الحواس تتسم بزيادة في الفاعلية في موضوعها؛ لأنها تستحوذ على الإنسان، وتدخل عليه من منافذ متعددة؛ إذ يفرق بين اللغة التقريرية والانحرافية، فيرى أنَّ الأولى تخاطب الذهن والوعي، وتصل إليهما مجردة من ظلالها الجميلة، أما الثانية، فتخاطب الحس والوجدان، وتصل إلى النفس من الحواس بالتخييل والإيقاع، ومن الحس عن طريق الحواس، ومن الوجدان المنفعل يالأضواء والأصداء، ويُعدُّ الذهن منفذًا واحدًا من منافذها الكثيرة إلى النفس، لا منفذها الوحيد[5].

---

(1) أمبرتو إيكو، سيميائيات الأنساق البصرية، مرجع سابق، ص.16، 28، 32، 59.
(2) يوري لوتمان، سيميوطيقا السينما، تر. نصر أبو زيد، (ضمن كتاب: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا)، إشراف سيزا قاسم، ونصر حامد أبو زيد، القاهرة، دار التنوير للطباعة والنشر، 2014، ص.301.
(3) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تح. هـ. ريتر، إستانبول، مطبعة المعارف، 1989، ص.108.
(4) علي بن محمد التوحيدي، الهوامل والشوامل، تح. أحمد أمين وسيد أحمد صقر، القاهرة، لجنة التأليف والنشر والترجمة، 1952، ص.240.
(5) سيد قطب، النقد الأدبي، أصوله ومناهجه، القاهرة، دار الفكر العربي، ط.2، 1960، ص.134.

ويذكر مصطفى ناصف [1922- 2008] أنَّ عقولنا لا يمكنها أن تدخل شيئًا إلا بعد مروره بالحواس، ويرى أنَّ حالاتنا الروحية ليست بمعزل عن الأثر الحسي الآسر؛ فلذلك نعبر عن المجرد في حدود المجسّم، ونصوّر غير المألوف بوساطة المألوف(1).

وجعل بورس الأيقونة بعدًا من أبعاد العلامة؛ إذ يكون الدال فيها شبيهًا بالمدلول من حيث مظهره وملمسه ومذاقه ورائحته. ولكي يمكن تفسيرها بطريقة من الطرائق يرى إيكو أنها غالبًا ما تحتاج إلى تجارب بصرية، أو شمية، أو ذوقية، أو لمسية(2).

وفي ضوء هذه القراءة، لا بُدَّ لنا من الاشتغال على الاستعارة بوصفها نسقًا من أنساق الأيقونة، داخل نسيج النص الحديثي في موطأ مالك، الذي يتألف من لغة تفضي إلى صورة أو هيئة، يشتغل في تشكيلها كل من العلاقة القائمة بين الدال والمدلول؛ ولذلك سيتم التركيز على دور الحواس؛ لما لها من أهمية في تلقي الصورة الحديثية؛ وبهذا يصبح تلقي الصورة نوعًا من أنواع التلقي الحسي، الذي يثير وعي المتلقي، ويجعله قادرًا على النفاذ إلى أعماق الصورة، التي يشكلها النص اللغوي الحديثي؛ ولذا فإنَّ هناك أربعة أنساق رئيسة تشكل العلامات الاستعارية الأيقونية.

### 4-1-1- أنساق العلامات الاستعارية الأيقونية:

هي أنساق حسية؛ أتت لتدعم صدق الخبر والمخبر، وتبرز قواعد الدين في تشريعه وفقهه؛ إذ كان الصحابة - رضوان الله تعالى عنهم - يتمثلون قول النبي - ﷺ -، ويصدقون أقواله بترجمتها إلى عمل، وكانوا يرون بأعين البصائر، ما يصف لهم من نعيم وعذاب؛ ولهذا كانت طاعتهم معبرة عن اليقين بأعلى المراتب(3). إنَّ موطأ مالك حافل وثري بهذه الأيقونات الحسية، التي رمت إلى مخاطبة الحواس، إلى جانب مخاطبة العقل، واستخدمت في القضايا الدينية الجليلة؛ مما يؤدي إلى زيادة تفاعل المتلقي مع النص الديني. تشمل العلامات الاستعارية الأيقونية الأنساق الآتية:

#### 4-1-1-1- العلامات الاستعارية الأيقونية البصرية:

جاء نسق الاستعارة الأيقونية البصرية أكثر الأنساق استخدامًا في موطأ مالك؛ لأنَّ البصر أكثر الحواس احتكاكًا بالواقع، وأكثر إمدادًا للعقل بقدر من الأفكار. والبصر حاسة جمالية لا تحتاج إلى تماس؛ إذ يلتقط صور الأشياء من البعد الشاسع، وتنضوي في إهابه إحساسات اللمس والشم والذوق(4).

(1) مصطفى ناصف، الصورة الأدبية، القاهرة، دار مصر، ط.1، 1958، ص.129.
(2) أمبرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، مرجع سابق، ص.237.
(3) أحمد ياسوف، الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف، سوريا، دار المكتبي، ط.2، 2006، ص.415.
(4) المرجع نفسه، ص.415، 416.

ومن نماذج هذا النسق حديث عائشة زوج النبي ﷺ: " رَأَيْتُ ثَلاَثَةَ أَقْمَارٍ سَقَطْنَ فِي حُجْرَتِي"[1]. تظهر الاستعارة الأيقونية البصرية في مشهد رؤية الأقمار المتساقطة التي رأتها عائشة - رضي الله عنها - في منامها، كما لاحظنا ذلك في موقع متقدم من هذا البحث[2].

ومن الشواهد على هذا النسق أيضًا حديث رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ -؛ إذ قَالَ: " مَنْ قَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ فِي يَوْمٍ مئَةَ مَرَّةٍ، حُطَّتْ عَنْهُ خَطَايَاهُ، وَإِنْ كَانَتْ مِثْلَ زَبَدِ الْبَحْرِ"[3].

شكّل حديث الرسول - ﷺ - عن أهمية كثرة تسبيح الله وحمده في غفران الذنوب الكثيرة علامة استعارية أيقونية حسية بصرية. وهذه الأيقونة البصرية تمثلت في تشبيه المستعار له (كثرة الذنوب) بالمستعار منه (زبد البحر). فجاء الممثل (الزبد) بالنظر إلى علاقته مع ذاته علامة كيفية (حسية بصرية)، فهو أيقونة لموضوعه الذي سيعينه . وفي هذا المستوى التأويلي الأول (الأولانية) نكتفي بتقديم المعلومات الأولية الخاصة التي يدركها المتلقي دون الاعتماد على شيء آخر، وهذه العلامة لا تقدم لنا معرفة، بل تكتفي بإدخال الممثل في حركة دينامية تمثل بداية اشتغال الدلالات المفتوحة. ولا يمكننا تأويلها إلا فيما تقترحه العلامة في صنيعتها البدئية؛ وبهذا تكون الأولانية بمثابة درجة صفر ليس هناك شيء، وليس هناك داخل أو خارج أو قانون، إنما هناك إمكانات غير محددة[4]. فالعلامة في هذا المستوى من التأويل (المباشر/الانفعالي) هي كيفية أيقونية خبرية.

فالزبد ليس كيفية ممكنة إيجابًا وفقط، بل إنها تجلّت في جسم يخصصها (البحر) أي ضمن موضوع فرداني (فردية)، وترتبط بعلاقة المجاورة مع موضوعها الذي تحيل عليه (علاقة علّيّة) (قرينية). وعند وضع العلامة الأيقونية البصرية (زبد البحر) في سياقها التأويلي الثاني (الدينامي) الذي يوفره لنا الممثل نجد أنَّ تعبير (زبد البحر) ينفتح على مجموعة من التأويلات من نحو الوسخ، أو اللون الأبيض، أو الكثرة، أو الرحمة، أو الضخامة، أو سرعة المغفرة. وهذه التأويلات هي معانٍ متوارية عن الأذهان أتت من الثقافة والبيئة الاجتماعية.

فالعلامة اللسانية (سبحان[5] الله) تكونت من الصورة الأكوستية لأصوات كلمة (سبحان)، والمفهوم الذي دلّت عليه وهو (التنزيه)، أي تنزيه الله تعالى عما يقوله الظالمون، وعما لا يليق به من كل نقص، فيلزم ذلك نفي الشريك والصاحبة والولد وجميع الرذائل. وجاءت العلامة اللسانية المتمثلة في

---

(1) الموطأ، 232/1، ح.30.

(2) ينظر: ص.37 من هذا البحث.

(3) الموطأ، 209/1، ح.21. وأخرجه البخاري في: 80- كتاب الدعوات، 65- باب فضل التسبيح. ومسلم في: 48- كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، 10- باب فضل التهليل والتسبيح والدعاء، ح.28.

(4) محمد مفتاح، مفهوم الحقيقة عند تشارلز ساندرس بورس، الحقيقة المجتمعة. http://www.startimes.com

(5) سبحان: اسم علم لمعنى البراءة والتنزيه بمنزلة عثمان وحمران. عثمان بن جني، الخصائص، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ط.4، (د.ت)، 199/2.

المورفيم (الواو) في تعبير (وبحمده)؛ لتشير إلى الحال أي سبحان الله ملتبسًا بحمده له من أجل توفيقه للمسلم للتسبيح في يوم واحد[1].

نلحظ أنّ العلامة الاستعارية الأيقونية البصرية أتت مليئة بالمعاني الحسية الدينامية التي استطاع الذهن أن يؤوِّلها. فالمقصود ليس كثرة زبد البحر، بل كثرة الذنوب التي نحسّها من خلال هذا الزبد. فكثرة الذنوب ذهنية، وكثرة الزبد حسية، فالاستعارة أتت بتشبيه غير المحسوس بالمحسوس مما قرّب المعنى إلى الأذهان.

وإذا ما نظرنا إلى طرفي العلامة الاستعارية البصرية: المستعار له (كثرة الذنوب) والمستعار منه (زبد البحر)، وإذا ما رجعنا إلى السياق الثقافي والديني فإننا نجد أنَّ الواقع الذي ولّدته العلامة هو المبالغة في كثرة الذنوب، التي يغفرها الله سبحانه وتعالى برحمته ومغفرته الواسعة.

وعليه فإنَّ العلامة في الثانيانية تكون قد حققت وجودها فأصبحت موجودة فعليًا ومتجسدة ومرتبطة بعالم الموجودات؛ لأنها ارتبطت بموضوعها، وأمست بمثابة الفعل ورد الفعل[2]. فالعلامة في هذا المستوى (الدينامي/ الطاقوي) أصبحت قائمة بين موضوع ومحمول (المبالغة في كثرة الذنوب xزبد البحر)، وتحتمل الصدق أو الكذب؛ لذلك فهي فردية قرينية تصديقية.

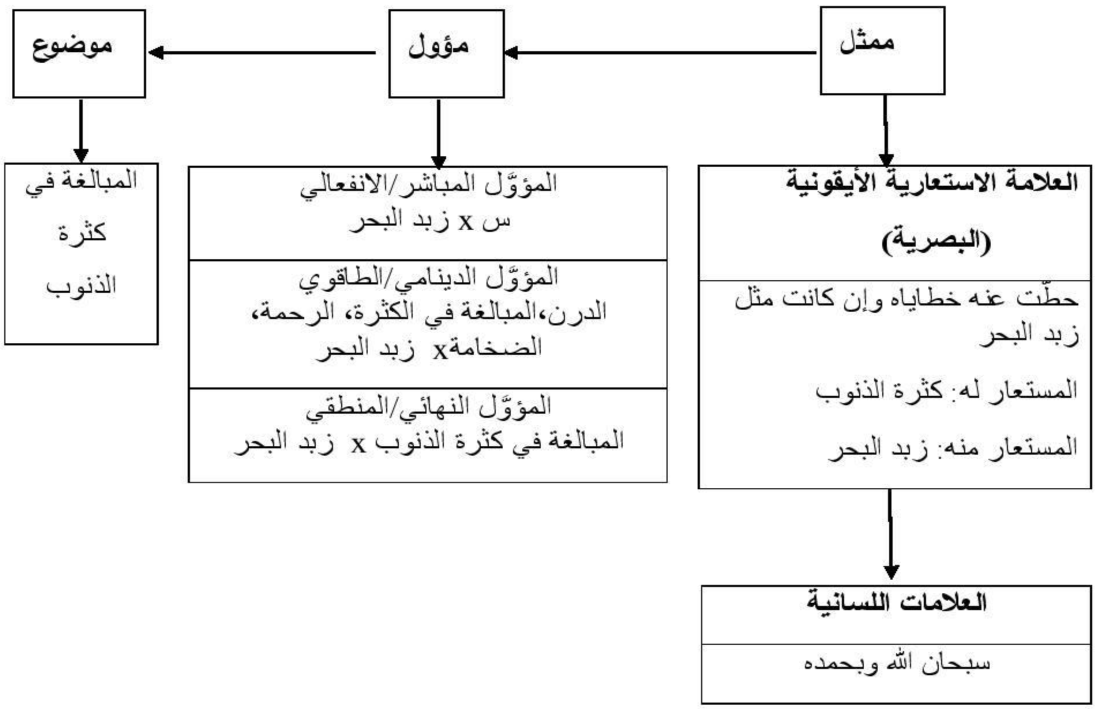
وبالنظر إلى العلامة البصرية - من منظور استخدامها بالعرف والتواضع - يتضح شيوع استخدامها للدلالة على المبالغة في الكثرة، ولوحظ أنَّها ترمز إلى رحمة الله تعالى ومغفرته للذنوب مهما كانت كثيرة. فالعلامة في المستوى الثالث من التأويل (النهائي/ المنطقي) (الثالثانية) أصبحت كاملة دائمة الصدق. فهي عرفية رمزية حجية.

يدعونا هذا الحديث إلى عدم الانقطاع عن ذكر الله - عزَّ وجلَّ -، وذلك من خلال تسبيحه وحمده؛ لما في ذلك من الثواب العظيم للإنسان المسلم الذاكر. ويرشدنا كذلك إلى أن لا نقنط من رحمته تعالى، لأنه - عزَّ وجلَّ - يغفر الذنوب مهما كانت كثيرة حتى لو كانت مثل زبد البحر.

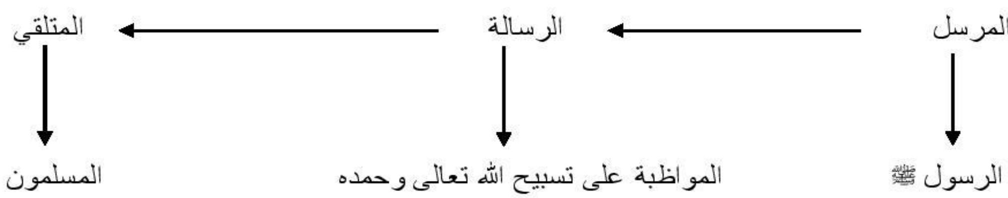
---

(1) ينظر: الموطأ، هامش21، ص209.

(2) محمد مفتاح، مفهوم الحقيقة عند تشارلز ساندرس بورس، الحقيقة المجتمعة، مرجع سابق.


ممثل
مؤول
موضوع
العلامة الاستعارية الأيقونية (البصرية)
حطّت عنه خطاياه وإن كانت مثل زبد البحر
المستعار له: كثرة الذنوب
المستعار منه: زبد البحر
المؤوّل المباشر/الانفعالي
س x زبد البحر
المؤوّل الدينامي/الطاقوي
الدرن،المبالغة في الكثرة، الرحمة، الضخامةx زبد البحر
المؤوّل النهائي/المنطقي
المبالغة في كثرة الذنوب x زبد البحر
المبالغة في كثرة الذنوب
العلامات اللسانية
سبحان الله وبحمده


السبب (العلة)
النتيجة (المعلول)
(المبالغة في كثرة الذنوب)
(زبد البحر)


المرسل
الرسالة
المتلقي
الرسول ﷺ
المواظبة على تسبيح الله تعالى وحمده
المسلمون

#### 4-1-1-2- العلامات الاستعارية الأيقونية اللمسية:

أتت الاستعارة الأيقونية اللمسية في المدونة رديفة للأيقونة البصرية، أو متممة لها ببعض الخصائص من نحو النعومة والخشونة؛ إذ إنَّ الإحساسات اللمسية عند علماء النفس أربعة: الإحساس بالتماس والضغط، والإحساس بالألم، والإحساس بالبرودة، والإحساس بالسخونة(1)، وجاءت في مقام الترغيب تارة، وفي مقام الترهيب تارة أخرى.

تكتسب الأيقونات اللمسية الحرارية في المدونة مركز الصدارة؛ لأنَّ من طبيعة الدعوة الإسلامية التذكير بعذاب جهنم وبشدة حرارتها، ولكن هذه الأيقونات لم تقتصر على جوانب الترهيب في وصف نار جهنم فحسب، بل جاءت لتدل على شيء خيري في الدنيا، وذلك كما جاء في حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: "أَنَّ أَعْرَابِيًّا بَايَعَ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - عَلَى الإِسْلاَمِ، فَأَصَابَ الأَعْرَأبِي وَعْكٌ بِالْمَدِينَةِ، فَأَتَى رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ أَقِلْنِي بَيْعَتِي. فَأَبَى رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ -، ثُمَّ جَاءَهُ فَقَالَ: أَقِلْنِي بَيْعَتِي. فَأَبَى، ثُمَّ جَاءَهُ فَقَالَ: أَقِلْنِي بَيْعَتِي. فَأَبَى فَخَرَجَ الأَعْرَابِي، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّمَا الْمَدِينَةُ كَالْكِيرِ، تَنْفِي خَبَثَهَا، وَيَنْصَعُ طِيبُهَا"(2). لقد جاء هذا الحديث في معرض الرد على الأعرابي الذي أراد فسخ العقد الذي أبرمه؛ إذ إنَّ المدينة مكان طيب ولا يسكنها إلا الطيبون، فهي تنتقي الأخيار وتستبقيهم، وتنفي الأشرار عنها، فتكون بمنزلة الكير الذي يزيد قوة النار كلما خمدت فيتخلص من الصدأ والشوائب، فكان هذا الأعرابي بمثابة الدرن والشائبة.

ومن الأمثلة على هذا النسق من العلامات حديث يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ؛ إذ إنَّه قَالَ: "سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ يَقُولُ: أَلاَ أُخْبِرُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ كَثِيرٍ مِنَ الصَّلاَةِ وَالصَّدَقَةِ ؟ قَالُوا: بَلَى. قَالَ: إِصْلاَحُ ذَاتِ الْبَيْنِ، وَإِيَّاكُمْ وَالْبِغْضَةَ، فَإِنَّهَا هِيَ الْحَالِقَةُ(3)" (4).

يحذرنا سعيد بن المسيب في هذا الحديث من فساد الحال بيننا، ومن بغض بعضنا بعضًا، لما له من آثار وخيمة على الجماعة المسلمة من ناحية، وعلى الدِّين من ناحية ثانية. ولقد شبه هذا البغض والكره الذي يقع بين بعض المسلمين بالحالقة.

---

(1) يوسف مراد، مبادئ علم النفس العام، القاهرة، دار المعارف، ط.7، 1965، ص.62.
(2) الموطأ، 886/2، ح.4.
(3) قال الأخفش: أصل الحالقة من حلق الشعر، وإذا وقع الفساد بين قوم من حرب أو تباغض حلقهم عن البلاد، أي أجلتهم وفرقتهم حتى يخلوها، ويحتمل عندي أن يريد أنها لا تبقي شيئًا من الحسنات حتى يذهب بها بالشعر من الرأس حتى يتركه عاريًا. سليمان بن خلف الباجي، المنتقى شرح موطأ مالك، مرجع سابق، 288/9.
(4) الموطأ، 904/2، ح.7.

لقد تجاوزت الاستعارة في الملفوظ (إنَّها هي الحالقة) العلامة اللسانية؛ لتصبح علامة أيقونية حسية لمسية تثير وعي المتلقي وتستنفره، وتجعله لا يتعامل مع اللغة فحسب، بل يتعامل مع هيئة أو صورة ملموسة، وتجعل كذلك النص يغصّ بالدلالات التي تتجاوز دلالته الحرفية لينفتح على دلالات جديدة شتى.

إننا نجد في هذه الاستعارة امتناع جواز احتمال إرادة معناها الأصلي عقلًا وعرفًا. ومن هنا لا بدَّ من المؤوِّل أن يتلمّس البعدين: الدلالي، والتداولي المجازيين، لكي تسير عملية التأويل بسيرورتها التأويلية مبتدئة بالتأويل المباشر الانفعالي. فالاستعارة - بوصفها ممثلًا - هي علامة كيفية، وهي التعبير الخالص عن الأولانية. فعملية الحلاقة هي عملية محسوسة وملموسة، فهي أيقونة لشيء معين ما دامت تتشابه مع هذا الشيء وتستعمل علامة له. وإذا ما نظرنا إلى علاقة المؤوَّل مع الممثل فإننا نجد أنَّ العلامة هنا خبرية، أي إنَّها مدركة بوصفها تمثل هذا النوع أو ذاك من الموضوع الممكن، والعلامة الخبرية في هذا المستوى من التأويل قضية متروك حدها (خبرها) فارغًا (س الحالقة) ، ولا تقبل الصدق أو الكذب؛ وعليه فهي كيفية أيقونية خبرية.

وفي المستوى التأويلي الدينامي الثاني (الثانيانية)، فإنَّ التأويل يتأسس على أنقاض المستوى التأويلي المباشر؛ إذ ينطلق المتلقي في سيرورته التأويلية اللامتناهية ليخرج العلامة من التعيين إلى التأويل(1)، فالحلاقة عملية تتعلق بالشعر الذي يتم حلقه بآلة الموس؛ ولهذا فهي تحققت في جسم خصصها وهو (الشعر). وهذه الحلاقة تربطها علاقة المجاورة والعلية مع الموضوع الذي ستعينة، بحيث يكون الدال (الحالقة) (نتيجة)، والمدلول (علة). فتشبيه البغضاء بعملية الحلاقة يتجاوز معناه الحرفي ليشير إلى دلالات دينامية كثيرة، من نحو اسئصال الدين، والذهاب بالحسنات، والهلاك، والنظافة من الشعر، والحلاقة، والفناء.

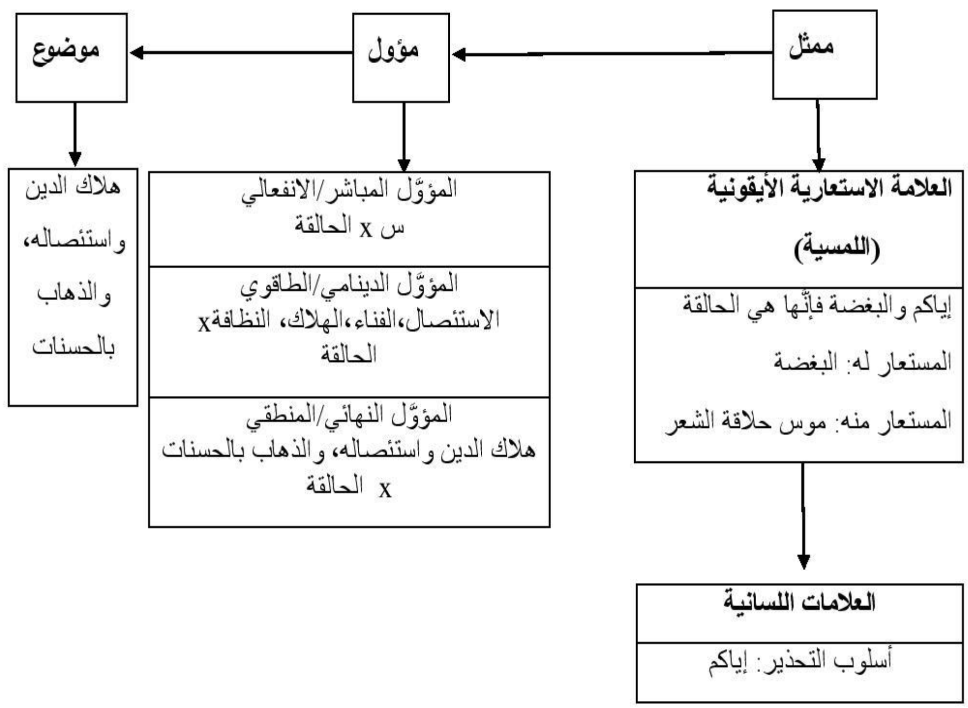
فالمؤوَّل النهائي المنطقي أتى ليقف في وجه القوة التأويلية المدمرة التي أطلق عنانها المؤوَّل الدينامي. فالواقع الذي ولدته العلامة الاستعارية في الذهن وبعد تطور كافٍ للفكر ومن خلال العرف هو أنَّ البغضة والحسد والحقد ينتج منه هلاك واسئصال الدين كما يستأصل الموس الشعر؛ وبهذا فإنَّ الاستعارة (فإنها هي الحالقة) شكّلت رمزًا لهلاك المسلمين وفراقهم واستئصالهم بسبب البغض. ومن ثم، تكون علامة الحالقة في هذا المستوى دائمة الصدق ممثلًا يحيل على موضوع عبر مؤول (هلاك الدين واستئصاله، والذهاب بالحسناتx الحالقة). فهي عرفية رمزية حجية.

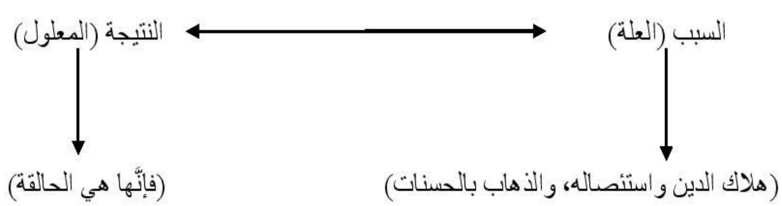
(1) سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، مرجع سابق، ص.104.

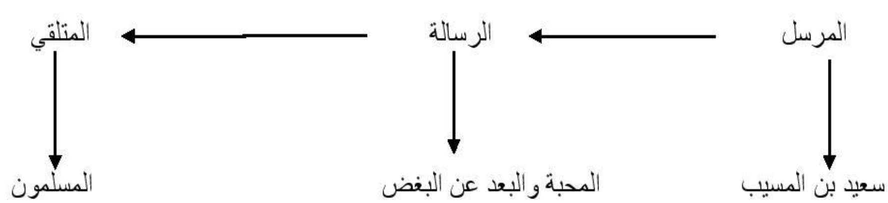
لقد أتى التعبير الاستعاري (إنها هي الحالقة) بالجملة الاسمية المؤكدة بـ(إنَّ) لتدل على ثبوت الحالة؛ إذ إنَّ هذا الاستئصال هو مطلق وغير مقيد بزمن معين، وإنَّه يحدث كلما حدثت البغضة.

والأيقونة الحسية اللمسية التي تضمنها هذا الحديث تثير الشعور بالألم والحذر الشديد لدى حدث الحلاقة كما يعهدها البشر. كما أفادت الاسمية الخبرية في (وهي الحالقة) تبادل المواقف والماهية بين الطرفين، فالحالقة البغضاء، والبغضاء الحالقة. ودلَّ التعبير بـالعلامة اللسانية (أل التعريف) على القصر وحصر المعنى مبالغة في توكيده وترسيخه، وسكت عن المفعول به لإطلاق الخيال لمحاولة الإحاطة بما تحلق مقدارًا ونوعًا، وأتى المورفيم (إنَّ) كذلك؛ ليدل على توكيد أمر الاستئصال الناتج عن البغضاء.

يرشدنا هذا الحديث إلى البعد عن الصفات الذميمة، من نحو البغضاء والحسد والحقد، التي تؤدي إلى إلى هلاك المسلمين واستئصالهم، وإلى ذهاب الحسنات.


ممثل
مؤول
موضوع
العلامة الاستعارية الأيقونية
(اللمسية)
إياكم والبغضة فإنّها هي الحالقة
المستعار له: البغضة
المستعار منه: موس حلاقة الشعر
المؤوّل المباشر/الانفعالي
س x الحالقة
المؤوّل الدينامي/الطاقوي
الاستئصال،الفناء،الهلاك، النظافةx
الحالقة
المؤوّل النهائي/المنطقي
هلاك الدين واستئصاله، والذهاب بالحسنات
x الحالقة
هلاك الدين
واستئصاله،
والذهاب
بالحسنات
العلامات اللسانية
أسلوب التحذير: إياكم


السبب (العلة)
النتيجة (المعلول)
(هلاك الدين واستئصاله، والذهاب بالحسنات)
(فإنّها هي الحالقة)


المرسل
الرسالة
المتلقي
سعيد بن المسيب
المحبة والبعد عن البغض
المسلمون

**3-1-1-4- العلامات الاستعارية الأيقونية الشمّيّة:**

تُعدُّ حاسة الشم حاسة غير معقدة، وهي من أرهف الحواس التي ترافق الإنسان منذ ولادته، وقد تمر شهور على الطفل وهو يسمع دون أن يعرف مصدر الصوت، ويرى غير أنَّه لا يدرك قدر البعد، وذلك لأنَّ هاتين الحاستين معقدتان، ولكنه يستطيع تمييز أمه من خلال رائحتها، وهذه الحاسة مرتبطة بالفطرة، ومثيرة للغرائز، فالتي تمسّ الطيب وتمرّ بالرجال تُعدُّ زانية كما دلّ الحديث النبوي(1).

والشم حصيلة واحدة من الحواس الخمس، وسيلتها الأنف إلى الرئة؛ إذ يقوم الجهاز العصبي بعملية التقرير، فيحكم على كل نوع من أنواع المشموم الحار، أو اللطيف المعتدل، أو الرطب، أو المثير، أو الثقيل(2).

وفي المدونة روائح واضحة الدلالة، وهي روائح جيدة، وروائح كريهة، تبعًا لثنائية الترغيب والترهيب، ولكل منهما رسوخ في مفاهيم الإنسانية، وعموم في التأثير. ومن هذه الأحاديث ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه: قال رسول الله ﷺ: " وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لاَ يُكْلَمُ أَحَدٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَنْ يُكْلَمُ فِي سَبِيلِهِ، إِلاَّ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَجُرْحُهُ يَثْعَبُ دَمًا، اللَّوْنُ لَوْنُ دَمٍ، وَالرِّيحُ رِيحُ الْمِسْكِ"(3)؛ إذ يغدو لون دم الشهيد في هذا الحديث محبوبًا، ويفوح برائحة المسك الزكية، كما مرَّ معنا في الفصل الثالث في أثناء حديثنا عن اللون الأحمر(4).

ومن الروائح المكروهة رائحة الثوم؛ إذ أمر النبي - ﷺ - من أكل الثوم ألا يقرب المساجد خوفًا من إيذاء المصلين برائحته، كما جاء في العلامة التي حُللت في الفصل الثالث(5).

ويستوقفنا - عند هذه العلامة - حديث الرسول - ﷺ - الآتي: " وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَخُلُوفُ فَمِ الصَّائِمِ(6)، أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ(7)، إِنَّمَا يَذَرُ شَهْوَتَهُ وَطَعَامَهُ وَشَرَابَهُ، مِنْ أَجْلِي، فَالصِّيَامُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ، كُلُّ حَسَنَةٍ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا، إِلَى سَبْعِ مِئَةِ ضِعْفٍ، إِلاَّ الصِّيَامَ فَهُوَ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ"(8).

---

(1) أحمد ياسوف، الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف، مرجع سابق، ص.511.

(2) علي شلق، الشم في الشعر العربي، بيروت، دار الأندلس، ط.1، 1981، ص.5.

(3) الموطأ، 416/2، ح.29.

(4) ينظر: ص.143 من هذا البحث.

(5) ينظر: ص.162 من هذا البحث.

(6) الخُلُوف: تغير رائحة فم الصائم، الذي يحدث من خلو المعدة بترك الأكل. سليمان بن خلف الباجي، المنتقى، شرح موطأ مالك، مرجع سابق، 81/3).

(7) المسك يحتمل ثلاثة أوجه: أحدها: أن صاحبه يجدها عند الله أطيب من ريح المسك ؛ لأنه ينال من الثواب عليها أكثر مما ينال المتطيب بالمسك من طيب مسكه، وثانيها: أن يريد أنها تعبق في موضع يوصف بأنه عند الله أطيب من عبق طيب المسك. وثالثها: أن البارئ تعالى يفيد بها للصائم أكثر مما يفيده ريح المسك لصاحبه . سليمان بن خلف الباجي، المنتقى، شرح موطأ مالك، مرجع سابق، 82/3.

(8) الموطأ، 310/1، ح.58.

حثّنا الرسول - ﷺ - على أهمية الصوم؛ لما له من فضل وثواب للصائم عند الله تعالى، من خلال التعبير الاستعاري الذي جاء في هذا الحديث؛ إذ شبه تغيّر رائحة فم الصائم بريح المسك. وقد جاء المستعار منه (ريح) أيقونة حسية شمية؛ إذ أكّد النبي - ﷺ - جمال هذه الرائحة بالقسم الشديد، وبجوابه المؤكد بـ (اللام) واسم التفضيل (أطيب) مما جعل الصفة تعلو لدى المشبه (خلوف).

إنَّ الأيقونة الحسية الشمية (ريح) عند وضعها في سيرورتها التاويلية، نجد أنَّها في (الأولانية) مجرد إحساس (كيفية)، ولا يمكنها أن تقوم علائقيًا إلا بالمشابهة والمطابقة (أيقونة)، وهي مدركة بوصفها تمثل موضوعها في خصائصه لا غير[1] (خبرية). فالعلامة في هذا المستوى هي كيفية أيقونية خبرية.

وفي المستوى الثاني من التأويل (الثانيانية) - بوصفها نظامًا للتفرد، وللحدث الواقع ضمن سياق خاص- فإنَّ العلامة الشمية (ريح) أصبحت ممثلًا متحققًا في جسم يخصصها (المسك)، فالعلامة الفردية (ريح المسك) تدل على موضوعها؛ لكونه يرتبط فعليًا بها بعلاقة المجاورة والعلية (قرينية)، وتُفهم من حيث هي تمثل وجودًا حاليًا (تصديقية). تنفتح هذه العلامة على مجموعة من التأويلات، من نحو فضل الصيام، وثواب الصائم، والترغيب في الاستكثار من الصوم، وعلو الدرجة، والثناء على الصائم، والرضا بفعله، وأفضلية رائحة فم الصائم عند الله تعالى من الروائح الطيبة.

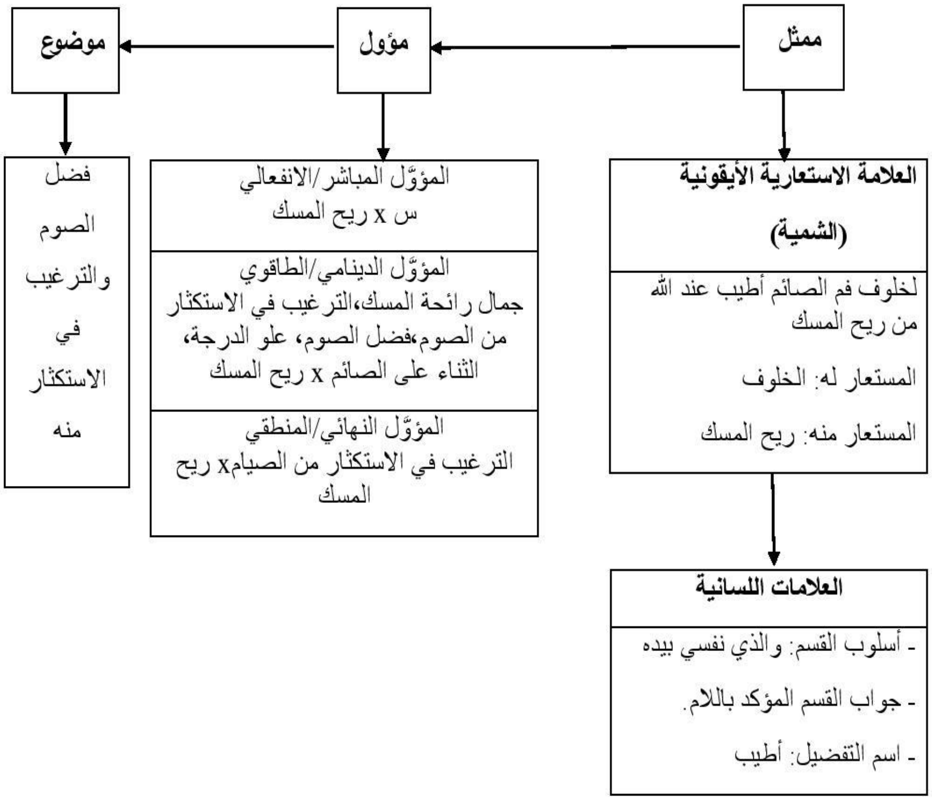
ليست حقيقة رائحة المسك مرادها؛ لأنَّ الله تعالى منزه عن استطابة الروائح، بل هو مجاز؛ لأنَّه جرت العادة بتقريب الروائح الطيبة منا، فاستعير ذلك؛ لتقريب الصوم من الله عز وجل. فالمعنى أنَّه خلوف فم الصائم أطيب عند الله تعالى من ريح المسك عندنا، أي يقرب إليه أكثر من تقريب المسك إلينا[2].

وعليه فإنَّ العلامة الاستعارية تكون قد أحالت على موضوعها (الترغيب في الاستكثار من الصوم) بفضل وجود عرف (قانون)، وأصبحت ترمز إلى فضل الصيام وثواب الصائم (رمزية)، والعلامة في هذا المستوى صارت مكتملة ودائمة الصدق (حجية)؛ وبهذا تكون العلامة الاستعارية الشمية عرفية رمزية حجية.

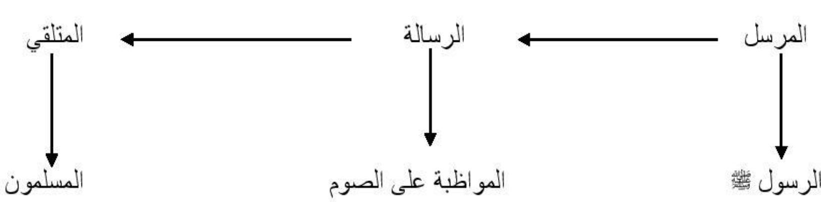
يدعو هذا الحديث إلى المواظبة على الصوم؛ لما له من الأجر والثواب العظيم، وعلو الدرجة عند الله عز وجل.

---

(1) حنون مبارك، دروس في السيمياء، مرجع سابق، ص.57.
(2) ينظر: عبد الرحمن السيوطي، تنوير الحوالك، شرح موطأ مالك، مرجع سابق، 227/1.


ممثل
مؤول
موضوع
العلامة الاستعارية الأيقونية (الشمية)
لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك
المستعار له: الخلوف
المستعار منه: ريح المسك
المؤوّل المباشر/الانفعالي
س x ريح المسك
المؤوّل الدينامي/الطاقوي
جمال رائحة المسك،الترغيب في الاستكثار من الصوم،فضل الصوم، علو الدرجة، الثناء على الصائم x ريح المسك
المؤوّل النهائي/المنطقي
الترغيب في الاستكثار من الصيامx ريح المسك
فضل الصوم والترغيب في الاستكثار منه
العلامات اللسانية
- أسلوب القسم: والذي نفسي بيده
- جواب القسم المؤكد باللام.
- اسم التفضيل: أطيب


السبب (العلة)
النتيجة (المعلول)
(فضل الصوم والترغيب في الاستكثار منه)
(ريح المسك)


المرسل
الرسالة
المتلقي
الرسول ﷺ
المواظبة على الصوم
المسلمون

**4-1-1-4- العلامات الاستعارية الأيقونية الذوقيّة:**

يُعدُّ التذوق باللسان من أبرز وجوه الاتصال بالموجودات، ذلك لأنَّه إحساس ميكانيكي كيميائي يحتاج إلى انحلال المادة في اللسان، ليتعرّف المرء نوعها؛ إذ يمكث الإحساس بالحامض والمالح والحلو في أطراف اللسان، أمّا الإحساس بالمر، فيكون قويًا في مؤخرة اللسان[1].

ودلّ القرآن الكريم والحديث النبوي على أنَّ حاسة التذوق ذات أبعاد روحية، ويمكن أن تصعد إلى الرقي، فإذا صارت مرهفة تفهّمت جماليات التصوير الذوقي، ووعت إثارته بالتفصيل، وبالذات إذا جسّدت قضايا مجردة[2]. وتتفق حاستا اللمس والذوق من حيث إنَّهما قابلتان للتهذيب، وإنَّ كثيرًا من ألوان الترف يرجع إلى إرهاف هاتين الحاستين، وذلك لما يصحب تنشيطهما من الشِّحنات الروحية[3].

ومن الشواهد على الأيقونة الذوقية في المدونة قول عائشة زوج النبي ﷺ: "حَتَّى يَذُوقَ عُسَيْلَتَهَا"[4]، الذي تناولناه في أثناء حديثنا عن نظرية الانزياح[5].

ونقف على مثال آخر في قوله - ﷺ - في الحديث النبوي الآتي: "اشْتَكَتِ النَّارُ[6] إِلَى رَبِّهَا فَقَالَتْ: يَا رَبِّ أَكَلَ بَعْضِي بَعْضًا، فَأَذِنَ لَهَا بِنَفَسَيْنِ فِي كُلِّ عَامٍ، نَفَسٍ فِي الشِّتَاءِ، وَنَفَسٍ فِي الصَّيْفِ"[7].

استجابت نار جهنم لمثير معين (أكل بعضي بعضًا) (الممثل)، بوساطة نمط من السلوك (الشكوى إلى الله عز وجل)، الأمر الذي جعله - سبحانه وتعالى - يأذن لها بـ (نفسين): نفس في الصيف (الحر الشديد). ونفس في الشتاء (البرد القارس). واستجاب المسلمون - بدورهم - للنفس الذي يحدث في الصيف بوساطة سلوك (الإبراد عن الصلاة)، من خلال الرخصة التي منحهم إياها النبي ﷺ.

بدأ النبي - ﷺ - الحديث بالعلامة اللسانية (إنَّ شدة الحر من فيح جهنم) التي هي علامة قرينية؛ جاءت لتشير إلى أنَّ شدة الحرارة شاهد على فيح جهنم. ونلحظ أنَّ العلاقة التي ربطت بين المسند إليه (اسم إنَّ) والمسند (خبر إنَّ) هي علاقة طبيعية.

---

(1) يوسف مراد، مبادئ في علم النفس العام، مرجع سابق، ص.63.
(2) أحمد ياسوف، الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف، مرجع سابق، ص.555.
(3) يوسف مراد، مبادئ في علم النفس العام، مرجع سابق، ص.64.
(4) الموطأ، 531/2، ح.18.
(5) ينظر: ص.189 من هذا البحث.
(6) اشتكت النار إلى ربها: فيحتمل وجهين: أحدهما، حقيقي وهو أن يخلق لها حياة وكلامًا، فتتكلم بذلك. وثانيهما، مجازي على اعتبار أنَّ شكواها مجاز عن غليانها. سليمان بن خلف الباجي، المنتقى، شرح موطأ مالك، مرجع سابق، 86/1. (بنفسين): تثنية نفس وهو ما يدخل في الجوف ويخرج منه من الهواء، فشبه الخارج من حرارتها وبردها إلى الدنيا بالنفس الخارج من جوف الحيوان. قال عياض: قيل معناها أنها إذا تنفست في الصيف قوّى لهبُ تنفسها حرَّ الشمس، وإذا تنفست في الشتاء دفع حرُها شدةَ البرد إلى الأرض. الموطأ، 15،16/1، هامش 27، 28.
(7) المرجع نفسه، 15/1، ح.27.

أما قوله ﷺ: (فإذا اشتد الحر فأبردوا عن الصلاة)، فإنَّه أتى بصيغة العلامة الشرطية، التي تعد علامة قرينية قائمة على مبدأ المجاورة؛ لأنَّها تقوم على أساس السببية. أما جملة الجواب، فإنَّها تكونت من ركنين مختلفين، هما: أبردوا (ركن إسناد). وعن الصلاة (ركن تكملة). إنَّ التبئير التركيبي للعلامة اللسانية (أبردوا عن الصلاة) يمنحها خاصية العنصر المركزي في الخطاب النبوي، فإظهار العناصر التركيبية والسياقية يرجع إلى مقصدية، تجعل من الإبراد عن الصلاة عنصرًا أساسيًا في النص، مما يمنحها دلالات أساسية لدلالة الخطاب النبوي. وهذه العناصر الأولى العامة التي يتميز بها اسم الشرط وخبره من تميز أيقوني، يجعل المجال مفتوحًا أمام الدلالات الأولية، التي جعلت النبي - ﷺ - يأمر بالإبراد عن الصلاة بسبب شدة الحر.

تتعانق في هذا الحديث مجموعة من العلامات الاستعارية التي شكلت علامات أيقونية متشابكة ومتداخلة عبر نسق متكامل، جعلتنا نتعامل مع هيئة، أو صورة، أو مادة محسوسة. فالنار تبدو زمرة من العلامات الأيقونية أضفي عليها صفات إنسانية، من نحو الاشتكاء، والقول، والتنفس، والأكل.

والأيقونة الذوقية (الأكل) التي جسّدت الحالة الشعورية للنار في هذا الحديث شكّلت علامة استعارية مهمة. وعند وضعها في سيرورتها التأويلية، نجد أنَّها مجرد إحساس (كيفية)، وتستند إلى عالم المشابهة الناتج عن نظام التقطيع غير المتماثل؛ إذ إنَّها تقدم طابعًا تمثيليًا للممثل، من خلال التمثيل لتوازٍ موجود في شيء آخر[1] (أيقونة). وتعمل العلامة في هذا المستوى من التأويل (المباشر/ الانفعالي) على إيجاد وساطة بين الأصل والشبه، ولا تقول شيئًا خارج سياقها (خبرية)؛ وعليه فالعلامة في (الأولانية) هي كيفية أيقونية خبرية.

وإذا ما تابعنا تأويل العلامة في مستواها التأويلي الثاني (الدينامي/ الطاقوي)، فإنَّنا نجد أنَّ العلامة الكيفية (الأكل) أضحت متجسدة ومتجلية ضمن موضوع فرداني (النار) (فردية)؛ وبهذا نكون قد وجدنا أنفسنا أمام حدث موجود واقعي مشكل للعلامة، إنَّه موضوع أو حدث فردي[2]؛ إذ إنَّ العلامة الفردية تحيل على موضوع فريد ووحيد تملك صفته، وتشير إليه؛ لأنَّها متأثرة به فعليًا (قرينية). وفي هذا المستوى، فإنَّ العلامة تحولت من خبرية إلى تصديقية؛ إذ تقوم الوساطة ضمنها على الإجراء؛ لأنَّها تمثل أولى درجات الانحلال؛ ولذا فإنَّ العلامة الاستعارية المتمثلة في الأيقونة الحسية الذوقية (أكلُ النار لبعضها بعضًا) يمكنها أن تنفتح على مجموعة من التأويلات الدينامية، من نحو الازدحام، الغيض، المزايا الغضبية، الهول، الترهيب، الحرارة الشديدة، البرد القارس. فالعلامة في (الثانيانية) تقبل الصدق أو الكذب، وأصبحت قائمة بين موضوع فعلي وكيفية معينة؛ وعليه فهي فردية قرينية تصديقية.

(1) ينظر: عبد القادر فهيم الشيباني، معالم السيميائيات العامة، مرجع سابق، ص.82.
(2) حنون مبارك، دروس في السيميائيات، مرجع سابق، ص.54.

وفي المستوى الثالث من السيرورة (النهائي/ المنطقي)، فإننا سنقف في وجه القوة التأويلية الدينامية، ونستقر على مؤوَّل للعلامة من خلال السنن الثقافي والاجتماعي الذي يحكمنا، فالمؤوَّل النهائي الذي توصلنا إليه هو (هول جهنم، والترهيب من شدة حرِّها).

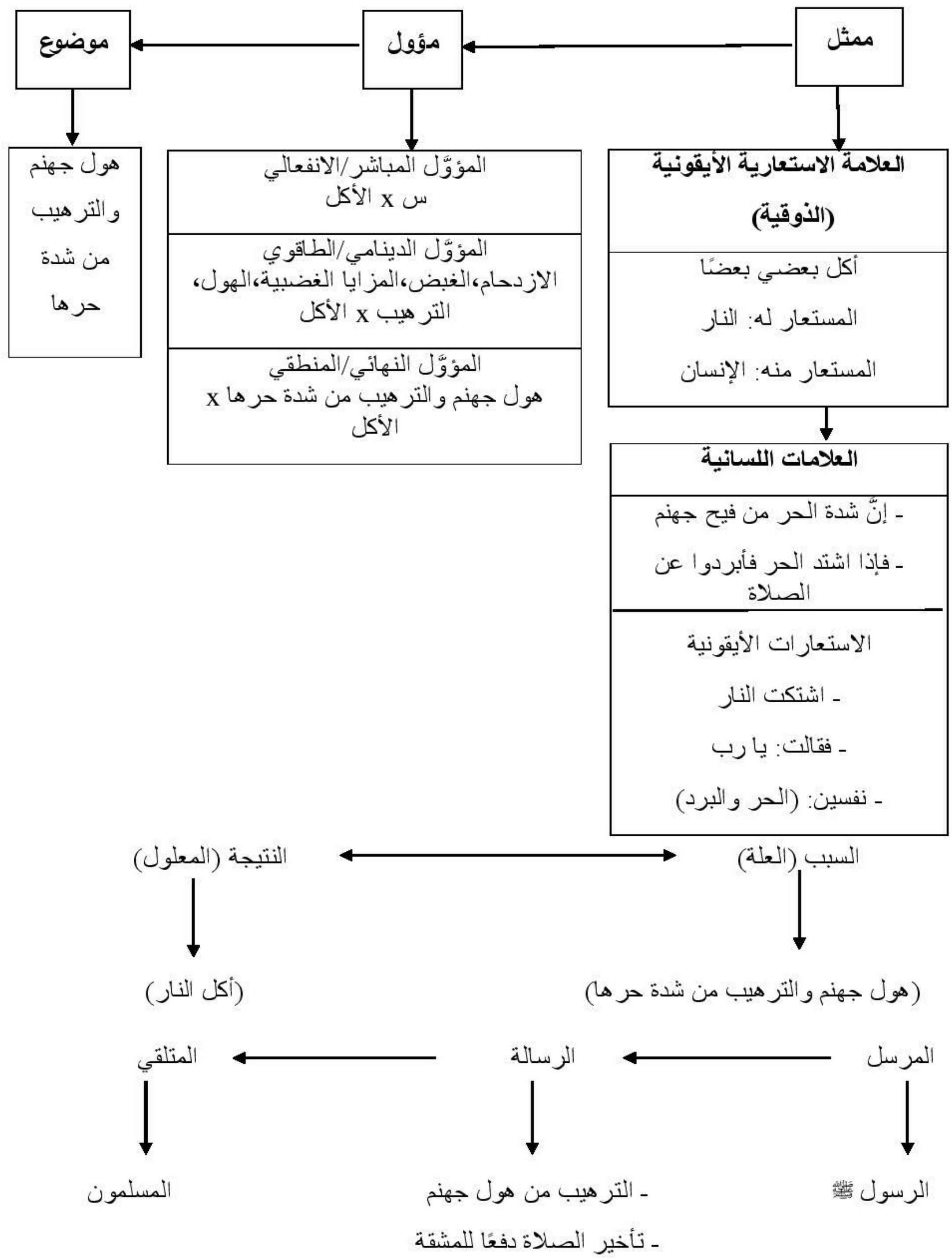
والعلامة الاستعارية (أكل بعضي بعضًا) أصبحت من منظور العرف والتواضع (عرفية)، وترمز إلى شدة حرارة نار جهنم (رمزية)، ودائمة الصدق (حجية). فهي عرفية رمزية حجية.

وهذه النار لا تشبه نار الدنيا بدلالة احتوائها على الزمهرير، فأمكن هناك اجتماع النقيضين: الحر، والبرد. وهذا مما يقرب تصديق الكلام لها إلى العقول. ويلحظ في الحديث النبوي النقلة من الحوار ومشهده في عالم الغيب إلى تصور الحر والبرد في العالم المشهود، وكون النار خرجت عن ماهيتها وتكيفها مع حيثياتها وأجزائها يدعو إلى التخويف؛ إذ كيف يتحمل العاصي نارًا لا تتحمل ذاتها، والأصل الانسجام في كينونة الأشياء. وكلامها يزيد في قوة إرعابها للإنسان. ونفسها يوحي بقرب زمان عذابها أو مكانه؛ لأنَّ النَّفَس يدل على قرب صاحبه، مع ما يوصله من حرارة الباطن. فهي مدركة وواعية لمهامها، إزاء الذي لم يفهم مهمته في الحياة الدنيا[(1)].

يبلغنا الرسول ـ ﷺ ـ أنَّ الحر الشديد، والبرد القارس اللذين يصيبان الأرض في فصلي الصيف والشتاء، ما هما إلا نفسان من أنفاس جهنم. وهذه رسالة تدعونا إلى تقوى الله، والعمل بما يرضيه؛ لكي لا يكون مصيرنا إلى هذه النار التي وقودها الناس والحجارة. ويقول كذلك: إنَّ الدين الإسلامي دين يسر؛ لأنَّه لا يشق على المسلمين، فخفّف عنهم الصلاة وأجاز لهم تأخيرها في حالة اشتداد الحر؛ حتى يبرد الوقت وينكسر وهج الشمس؛ دفعًا للمشقة عنهم وحفاظًا على سلامتهم.

---

(1) أحمد ياسوف، الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف، مرجع سابق، ص470.


ممثل
مؤول
موضوع
العلامة الاستعارية الأيقونية (الذوقية)
أكل بعضي بعضًا
المستعار له: النار
المستعار منه: الإنسان
المؤوّل المباشر/الانفعالي
س x الأكل
المؤوّل الدينامي/الطاقوي
الازدحام،الغبض،المزايا الغضبية،الهول، الترهيب x الأكل
المؤوّل النهائي/المنطقي
هول جهنم والترهيب من شدة حرها x الأكل
هول جهنم والترهيب من شدة حرها
العلامات اللسانية
- إنَّ شدة الحر من فيح جهنم
- فإذا اشتد الحر فأبردوا عن الصلاة
الاستعارات الأيقونية
- اشتكت النار
- فقالت: يا رب
- نفسين: (الحر والبرد)
السبب (العلة)
النتيجة (المعلول)
(هول جهنم والترهيب من شدة حرها)
(أكل النار)
المرسل
الرسالة
المتلقي
الرسول ﷺ
- الترهيب من هول جهنم
- تأخير الصلاة دفعًا للمشقة
المسلمون

**مستخلص:**

لقد تتبعنا - في هذا الفصل - مفهوم الاستعارة وتصوراتها والنظريات التي انبثقت منها؛ فخلصنا إلى النتائج الآتية:

1- عدم تغير المفهوم اللغوي للاستعارة.

2- تطور المفهوم الاصطلاحي للاستعارة تطورًا جليًا من الناحية الدلالية والتداولية.

3- قصور المنظور البلاغي التقليدي للاستعارة؛ نظرًا إلى الاعتقاد الخاطئ بجمود اللغة، والاعتماد على الألفاظ وحدها دون تجاوزها إلى الجملة والخطاب، ومحدودية الشجرة الفورفورية، والقاموس، والاعتماد على النقل والاستبدال القائم على المشابهة.

4- أهمية المنظور الحديث للاستعارة الذي نقض الأفكار التقليدية، وفتح أفقًا أرحب لدراستها؛ إذ تجاوز الكلمة إلى الجملة والخطاب بمختلف سياقاته الدينية والسياسية والتاريخية ...إلخ.

5- حصول الاستعارة - بحسب النظرية التفاعلية - نتيجة التفاعل أو التوتر بين الحامل والمحمول (ريتشاردز)، أو بين البؤرة والإطار (بلاك)، أو اختزال الصدمة الناتجة عن فكرتين متناقضتين (ريكور)، والمعنى الناتج عن هذا التفاعل يكون محددًا بالسياق، ويرتبط بالمشابهة أو بغيرها، مثل التباين.

6- حصول الاستعارة - بحسب النظرية التصورية - نتيجة تفاعل الإنسان وتجاربه مع محيطه الخارجي جسميًا وحسيًا وثقافيًا واجتماعيًا وعاطفيًا؛ مما جعلها جزءًا من البنية التصورية الذهنية للإنسان، ووسيلة معرفية لإدراك الواقع المعيش.

7- ارتباط الاستعارة بالموسوعة؛ يولّد فضاءات أوسع لتأويل دلالاتها، وتقديم المعرفة، ويكسبها خصائص موسوعية جديدة.

8- تجاوز النظرية التداولية الرؤية التركيبية والدلالية للاستعارة؛ لتقرر أنَّها تلفظ (فعل كلامي غير مباشر)، يستدعي حضور المتكلم والمخاطب والسياق، في عملية التواصل؛ إذ وضعت شرطين لتحليلها: أولاهما، المقصدية، التي ترى أنَّ الاستعارة تتمثل في القصد الكامن في تلفظ المتكلم (سورل). وثانيهما، المقبولية، التي ترى أنَّ الاستعارة تحدث نتيجة خرق قاعدة أو أكثر من القواعد التخاطبية التي وضعها غرايس (الكم، والنوع، والطريقة، والمناسبة).

9- خروج الاستعارة من كونها علامة لسانية إلى هيئات أخرى، مثل الصور والأشكال، وذلك من خلال تحول اللغة إلى مادة محسوسة؛ لذلك تم ربطها بالأيقونة التي تبدو فيها العلامة شبيهة بالموضوع أو ممتلكة خصائصه ذاتها (بورس)، أو بعض مظاهره (موريس)، أو يعاد إنتاجها عبر البنية الإدراكية

التي تجمع الأشياء المدركة حسيًا وذهنيًا (إيكو)، أو أنَّها تشمل أبعادًا ثقافية (لوتمان). وجاءت أنساق العلامات الاستعارية الأيقونية متمثلة في الأنساق البصرية، واللمسية، والشمية، والذوقية.

10- أتت العلامات الاستعارية الأيقونية حسية مجسّدة لقضايا مجردة؛ لتطلق الإحساسات القوية، والإيحاءات المتعددة، والفضاءات الدلالية المتسعة، فأسهمت في تعميق الفكرة وتقويتها، فبينت المقاصد الدينية، وأوصلت الترغيب والترهيب، والمدح والذم، ورصدت مواضع القبح والجمال. فعملت على دعم صدق الخبر والمخبر، وإبراز قواعد الدين في تشريعه وفقهه.

## خاتمـــة

لقد خلصنا في هذا البحث إلى النتائج الآتية:

1- تمثلت العلامات الإشارية الجسمية في أنساق إشارات الوجه، والعين، واليد، والرِّجْل، والرأس، والفم، والأذن، وبدلالات متنوعة؛ فعلامات الوجه قد تغيرت وتلونت حياء، ودهشة، وغضبًا، وكراهية، واستبشارًا. واليد لفتت الانتباه وضبطت التواصل، فكانت لامسة، ومشيرة، وحانية، وآمرة، ومصورة راسمة. والعين نظرت عجبًا، وتلفتت حيرةً وارتباكًا، وبكت خشوعًا، وحسدت كرهًا. والرأس حمل الدماغ وجمع الحواس الخمس، وسُئل فأجاب بنعم أو لا، ونُكِّس استسلامًا. والرِّجْل قد مشت أو وقفت أو جلست تعبًا ومرضًا، واستلقت استرخاء. والفم تبسّم وضحك قبولًا ورضًا. والأذن سمعت وتأثرت، وأُمسِك بشحمتها تهديدًا واستئناسًا وتنبيهًا.

2- كانت العلامات الإشارية الجسمية مصاحبة ومؤكدة للعلامات اللسانية، أو مكملة لها، أو نائبة أمينة تقوم مقامها، فتؤدي غرضها، أو واصفة وشارحة لها، أو منظمة، أو معلِّمة بعض المهارات والمعارف، أو موجزة مختصرة؛ فالإشارة بعضو واحد مثل اليد، قد تدل على أشياء كثيرة في آن معًا. وبيّن البحث أنَّ لهذه العلامات أهمية في التشريع الإسلامي؛ ومن ثَمَّ فإنَّ تقليب النظر في هذه العلامات، في موطأ مالك من الدواعي المقرّرة في التشريع الإسلامي.

3- تضمنت العلامات الثقافية أنساق علامات اللون، واللباس، والطعام، والعدد؛ فجاءت غير مقصودة لذاتها، وإنَّما للدلالات التي تحملها، ويراد نقلها للمتلقي؛ لتؤدي دورها التأثيري فيه عقيدة وسلوكًا، فأفصحت عن المشاعر، وجسّدت الأفكار. فأتت علامة اللون وصفًا لأشياء عديدة، من نحو اللباس، والوجوه، والنباتات، والحيوانات، والليل، والشمس، والأرض، ومنفتحة على دلالات متنوعة: فالأبيض رمز للصفاء والنقاء والوضوح والظهور، والأسود للحداد والليل والنهاية والموت، والأصفر للمرض والانقباض والذبول، والأحمر للحياة مقابل الموت، والترغيب في فضيلة الجهاد، والأخضر للثمار التي لم يكتمل نضجها، والأزرق للزجر والرعب. فساعدت هذه الألوان على نقل الصورة البصرية عبر العين إلى الدماغ، فانعكس ذلك على نفس المتلقي إيجابًا أو رجاء أو خوفًا.

4- تُعدُّ علامات اللباس حقلًا من حقول العلامات الثقافية، التي يتبادل - عبرها - المرسل والمستقبل المعلومات والمعاني، ذلك أنَّ لكل إنسان لباسه الخاص به الذي هو علامة مؤثرة في سلوكه وسلوك الآخرين تجاهه، فهو يعبر عن انفعالاته ومشاعره. ولقد أتت هذه العلامة دالة بوضوح على

مجموعة من الآداب الإسلامية الضابطة؛ فحثت على الطهارة، والتزين والتجمل، والوقار، والنظافة، ونهت عن التكبر والخيلاء، وعن الإسراف والمبالغة، في اللباس، وعن تشبه الرجال بالنساء، وكذا تشبه النساء بالرجال.

5- تُعدُّ علامات الطعام، وعلامات اللباس خطابًا لغويًا ينتمي سيميائيًا إلى الثقافة، ويخضع إلى محوري التركيب والاستبدال، ومبدأي الطبيعة والثقافة، وثنائية اللسان والكلام. وهذه العلامات تعادل - من المنظور اللساني - نوعًا من المورفولوجيا المرتبط بعلم الدلالة. وأنَّ تعاقبها الزمني وتسلسلها التاريخي مرتبط بعلم التركيب.

6- إنَّ الطعام موضوع من مواضيع الخطاب الديني المهمة، التي يكون فيها الغذاء عنصرًا يحكمه الحلال والحرام، والثواب والعقاب، وتكون فيه الأغذية والأشربة علامات دالة، على الدعوة إلى عدم الإسراف والتبذير، وتجنب الجشع والطمع، والابتعاد عن شرب المسكرات، والزهد، والخير.

7- لقد تجاوزت علامات العدد استعمالاتها اللغوية المألوفة في المنظومة الرياضية؛ لتحمل دلالات متنوعة، من نحو التكثير والتقليل، والمبالغة، والتوبيخ والإنكار، والتيسير والتخفيف.

8- جسّدت الاستعارة الأبعاد التركيبية والدلالية والتداولية، وأبرزت اللغة على أنَّها ذات بعد سيميائي في تشكلها الذي يقود إلى تأليف صورة متكاملة. وانتقلت من الاعتماد على الألفاظ المفردة إلى الجملة فالخطاب. وتجاوزت الرؤية التركيبية والدلالية إلى الرؤية التداولية؛ فأضحت نشاطًا لغويًا يستدعي حضور أطراف الخطاب في الحديث النبوي. واشتملت على مظهرين، هما: المقصدية، التي ترى أنَّ الاستعارة تتمثل في القصد الكامن في تلفظ متكلم الحديث. والمقبولية، التي ترى أنّها تحدث نتيجة خرق قاعدة من القواعد التخاطبية (الكم، والنوع، والطريقة، والمناسبة) أو أكثر.

9- فتحت الاستعارة - بمختلف نظرياتها وآلياتها الإجرائية - أفقًا أرحب لدراستها، وولَّدت فضاءات أوسع لتأويلها، وأكسبتها خصائص موسوعية جديدة لتوليد دلالاتها، فأصبحت جزءًا من البنية التصورية للإنسان، ووسيلة معرفية وإدراكية؛ إذ إنَّها تتيح فهم شيء ما وتجربته انطلاقًا من شيء آخر، لاستكناه العلامات. ذلك أنَّ العلامات المجردة قد لا تفهم على حقيقتها التي وجدت عليها، أو قد يكون فهمها على هذه الصورة ناقصًا، ولكن الاستعارة تجعلها محسوسة ومدركة، مما يسهل فهمها، والإحاطة بدلالاتها، فتصبح حيوية ومؤثرة في المتلقي أكثر.

10- تخرج الاستعارة عن كونها علامة لسانية إلى هيئات أخرى، مثل الصور، والأشكال، وذلك من خلال تحول اللغة إلى مادة محسوسة؛ لذلك رُبطت بالأيقونة، التي تبدو فيها العلامة شبيهة بالموضوع أو ممتلكة خصائصه ذاتها، أو بعض مظاهره، أو أنَّها تشمل أبعادًا ثقافية، أو يُعاد إنتاجها عبر البنية الإدراكية التي تجمع الأشياء المدركة حسيًا وذهنيًا؛ ولذا فقد جاءت أنساق العلامات الاستعارية الأيقونية متمثلة في الأنساق الحسية البصرية، واللمسية، والشمية، والذوقية. فأتت مجسّدة لقضايا مجردة؛ فأطلقت الإحساسات القوية، والإيحاءات المتعددة، والفضاءات الدلالية المتسعة، وأسهمت في تعميق الفكرة وتقويتها، فبينت المقاصد الدينية، وأوصلت الترغيب والترهيب، والمدح والذم، ورصدت مواضع القبح والجمال. فدعمت صدق الخبر والمخبر، وأبرزت قواعد الدين في تشريعه وفقهه.

11- أسهمت العلامات اللسانية وغير اللسانية - في المدونة - في إنتاج الدلالات وتداولها، وتبيان أثرها الديني والنفسي في المتلقي. فمن الناحية التركيبية، نجد أنَّ العلامات غير اللسانية قد تضافرت مع العلامات اللسانية من جهة، ومع بعضها من جهة أخرى؛ فكوّنت علاقات تركيبية مهمة؛ كان لها دور بارز على المستوى الدلالي في إنتاج دلالات جديدة متنوعة، فشكلت رافدًا من روافد الإيضاح والإبانة، عن المعاني، من أجل فهم مقاصد موطأ مالك. أما من الناحية التداولية، فإنَّ هذه العلامات استطاعت أن تنقل المعاني والدلالات في أثناء عملية التواصل الديني؛ من خلال ترجمة ما يدور في خلجات نفوس المتلقين الداخلية، فأثرت في سلوكهم تأثيرًا كبيرًا، فنبّهت عقولهم، وهدت نفوسهم؛ وبذلك كانت العلامات غير اللسانية داعمة للعلامات اللسانية، في الإبانة عن المعاني، وإيصال الأفكار.

واللهَ سبحانه وتعالى نسأل أن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم، وأن ينفعنا به في الدنيا والآخرة. والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، وصلى الله تعالى وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

غصاب منصور علي الصقر

# مكتبة البحث

**أولًا: المكتبة العربية:**


1- القرآن الكريم.

2- آ. آ. ريتشاردز، فلسفة البلاغة، مجلة العرب والفكر العالمي، ع.3، 4، الصفحات 4- 58، لبنان،1991.

3- إبراهيم بن علي بن فرجون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق وتعليق محمد الأحمدي أبو النور، القاهرة، دار التراث للطبع والنشر، (د.ت).

4- أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، بيروت، دار الكتب العلمية، 1989.

5- ــــــــــ، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، بيروت، دار المعرفة، 1379هـ.

6- أحمد بن شعيب النسائي، السنن الصغرى للنسائي، تح. عبد الفتاح أبو غدة، حلب، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط.2، 1986.

7- أحمد بن عمر القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تح. محي الدين مستو ويوسف بديوي ومحمود بزال، دمشق- بيروت، دار ابن كثير، ط.1، (د.ت).

8- أحمد بن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أدباء الزمان، بيروت، دار الكتب العلمية، 1972.

9- أحمد عبد ربه، العقد الفريد، شرح أحمد أمين وإبراهيم الأبياري، بيروت، دار الأندلس، 1996.

10- أحمد زكريا ياسوف، الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف، سوريا، دار المكتبي، 2006.

11- أحمد محمد الشنواني، موسوعة عباقرة الحضارة العلمية في الإسلام، السعودية، مكتبة دار الزمان للنشر والتوزيع، 2007.

12- أحمد مختار عمر، اللغة واللون، القاهرة، مكتبة عالم الكتب، ط.2، 1997.

13- ــــــــــ، معجم اللغة العربية المعاصرة، القاهرة، عالم الكتب، ط.1، 2008.

14- أحمد يوسف، الدلالات المفتوحة، مقاربة سيميائية في فلسفة العلامة، بيروت- الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، 2005.

15- ــــــــــ، السيميائيات التداولية من البنية إلى السياق، ضمن كتاب (التداوليات وتحليل الخطاب)، عمَّان، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2014.

16- ــــــــــ، سيميائيات التواصل وفعالية الحوار، المفاهيم والآليات، الجزائر، جامعة وهران، منشورات مخبر السيميائيات وتحليل الخطابات، 2004.

17- ـــــــــ، سيميائيات العلامة، ضمن أعمال مؤتمر اللغة العربية وآدابها: رؤية معاصرة، جامعة السلطان قابوس، الصفحات 66- 84، 2-3 ديسمبر 2012.
18- ـــــــــ، السيميائيات الواصفة، بيروت- الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، 2005.
19- أرسطوطاليس، الخطابة، تر. عبد القادر قنيني، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 2008.
20- ـــــــــ، فن الشعر، ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقق نصوصه عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار الثقافة، (د.ت).
21- آرنست كاسيرر، اللغة والأسطورة، تر. سعيد الغانمي، أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، مشروع كلمة للترجمة، 2009.
22- آ. ريتشاردز، في الاستعارة، تر. ناصر حلاوي، مجلة كلية الآداب في جامعة البصرة، الصفحات 269- 289، س.7، ع.9، العراق، 1974.
23- إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ت).
24- أكرم مطلق محمد، مبدأ التحقق عند التجريبية المنطقية: كارناب أنموذجًا، مجلة كلية التربية- الجامعة المستنصرية، ع.4، م.1، الصفحات 453- 454، العراق، 2011.
25- آلن بيز، لغة الجسم: كيف نقرأ أفكار الآخرين من خلال إيماءاتهم، تر. سمير شيخاني، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1994.
26- آلان وباربارا بييز، المرجع الأكيد في لغة الجسم، السعودية، مكتبة جرير، 2008.
27- ـــــــــ، المرجع الأكيد في لغة الجسم، السعودية، مكتبة جرير، 2009.
28- أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، الدار البيضاء- بيروت، المركز الثقافي العربي، ط.1، 2000.
29- ـــــــــ، سيميائيات الأنساق البصرية، تر. محمد التهامي العماري ومحمد أودادا، سوريا، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط.2، 2013.
30- ـــــــــ، السيميائية وفلسفة اللغة، تر. أحمد الصمعي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط.1، 2005.
31- ـــــــــ، العلامة تحليل المفهوم وتاريخه، تر. سعيد بنكراد، بيروت - الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2007.

32- إميل بنفنست، سيميولوجيا اللغة، تر. سيزا قاسم، (ضمن كتاب: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا)، إشراف سيزا قاسم، ونصر حامد أبو زيد، القاهرة، دار التنوير للطباعة والنشر، 2014.

33- آن إينو، تاريخ السيميائية، تر. رشيد بن مالك، الجزائر، جامعة الجزائر، منشورات مخبر الترجمة والمصطلح ودار الآفاق، 2004.

34- أندرو سيزلاقي ومارك دالاس، السلوك التنظيمي والأداء، ترجمة جعفر أبو القاسم أحمد، الرياض، معهد الإدارة العامة، 1991.

35- أوزوالد دوكرو، وآخرون، المعجم الموسوعي الجديد في علوم اللغة، تر. عبد القادر المهيري وحمادي صمود، تونس، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا، 2010.

36- إيفانوف، وآخرون، نظريات حول الدراسة السيميوطيقية للثقافات مطبقة على النصوص السلافية، (ضمن كتاب: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا)، إشراف سيزا قاسم، ونصر حامد أبو زيد، القاهرة، دار التنوير للطباعة والنشر، 2014.

37- آيفور آرمسترونغ ريتشاردز، فلسفة البلاغة، تر. سعيد الغانمي وناصر حلاوي، المغرب، إفريقيا الشرق، ط.2، 2002.

38- ـــــــــ ، فلسفة البلاغة، تر. سعيد الغانمي وناصر حلاوي، ضمن مجلة العرب والفكر العالمي، ع.13، 14، مركز الإنماء القومي، ربيع 1991.

39- باتريك شارودو ودومنيك منغونو، معجم تحليل الخطاب، تر. عبد القادر المهيري وحمادي صمود، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2013.

40- باقر أمين الورد، معجم العلماء العرب، تح. كوركيس عواد، بيروت، عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية، 1986.

41- بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، دار الكتبي، ط.1، 1994.

42- برنت روبن، الاتصال والسلوك الإنساني، ترجمة نخبة من أعضاء قسم الوسائل وتكنولوجيا التعليم بكلية التربية، جامعة الملك سعود، الرياض، معهد الإدارة العامة، 1991.

43- بول ريكور، حوار مع بول ريكور، أنتظر النهضة، مجلة الفكر العربي المعاصر- مركز الإنماء المهني القومي، ع.64، 65، الصفحات 44- 52، لبنان، 1989.

44- ـــــــــ، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، تر. سعيد الغانمي، الدار البيضاء- المغرب، المركز الثقافي العربي، ط.2، 2006.

45- بول كوبلي وليتسا جانز، علم العلامات، تر. جمال الجزيري، مراجعة وإشراف وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط.1، 2005.
46- بيير جيرو، علم الإشارة، السيميولوجيا، تر. منذر العياشي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1992.
47- ترنس هوكز، البنيوية وعلم الإشارة، تر. مجيد الماشطة، مراجعة ناصر حلاوي، بغداد، دار الشؤون الثقافية، 1986.
48- تزيفان تودوروف، العلامة والرمز، تر. محمد سبيلا، مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، مج.7، ع.41، لبنان، 1986.
49- تشارلز ساندرز بورس، تصنيف العلامات، تر. فريال جبوري غزال، (ضمن كتاب: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا)، إشراف سيزا قاسم، ونصر حامد أبو زيد، القاهرة، دار إلياس العصرية، 1986.
50- ـــــــــ، تصنيف العلامات، تر. فريال جبوري غزول، (ضمن كتاب: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا)، إشراف سيزا قاسم، ونصر حامد أبو زيد، القاهرة، دار التنوير للطباعة والنشر، 2014.
51- تقي الدين بن النجار، شرح الكوكب المنير، تح. محمد الزحيلي، ونزيه حماد، السعودية، مكتبة العبيكان، ط.2، 1997.
52- ثابت بن جابر الفهمي (تأبط شرًا)، شعر تأبط شرًا، تح. سلمان داود القرغوني، وجبار تعبان جاسم، النجف الأشرف، مطبعة الآداب، 1973.
53- جان جاك لوسركل، عنف اللغة، تر. محمد بدوي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، نشر وتوزيع الدار العربية للعلوم والمركز الثقافي العربي، ط.1، 2005.
54- جان صدقة، معجم الأعداد، رموز ودلالات، بيروت، مكتبة لبنان، ط.1، 1994.
55- جان كوهن، بنية اللغة الشعرية، تر. محمد الولي ومحمد العمري، الدار البيضاء، دار توبقال، 1986.
56- جمال الدين بن مكرم بن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط.1، (د.ت).
57- ـــــــــ، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تح. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، بيروت، دار الفكر، ط.5، 1979.
58- جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، تر.عبد المجيد جحفة، الدار البيضاء، دار توبقال، ط.2، 2009.

59- جورج لايكوف، حرب الخليج والاستعارات التي تقتل، تر. عبد الحميد جحفة وعبد الإله سليم، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ط.2، 2009.
60- جورجي زيدان، علم الفراسة الحديث، بيروت، دار الجيل، (د.ت).
61- ــــــــــ، علم الفراسة الحديث، القاهرة، كلمات عربية للترجمة والنشر، (د.ت).
62- جوزيف كورتيس، سيميائية اللغة، تر. ليلى بن عرعار، دمشق، دار نينوى، 2012.
63- جون سيرل، الاستعارة، صياغة المشكل، تر. طارق النعمان، مجلة فصول، ع.77، الصفحات 139- 163، مصر، 2010.
64- ــــــــــ، العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي، تر. سعيد الغانمي، الجزائر، المغرب، لبنان، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار العربية للعلوم، 2006.
65- جون كوهن، بناء لغة الشعر، تر. أحمد درويش، القاهرة، مكتبة الزهراء، (د.ت).
66- جون ليشته، خمسون مفكرًا أساسيًا معاصرًا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، تر. فاتن البستاني، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ط.1، 2008.
67- جون ليونز، نظرية المعنى عند فيرث في الميزان، تر. عبد الحكيم مجاهد، مجلة الفكر العربي- معهد الإنماء العربي، مج.15، ع.78، الصفحات 24- 40، لبنان، 1994.
68- جيرارد آي. نيرنبرج وهنري إتش. كاليرو، الفن الجديد للتفاوض، كيف ننجز أية صفقة، السعودية، مكتبة جرير، 2010.
69- جيرار دولودال، السيميائيات أو نظرية العلامة، تر. عبد الرحمن بو علي ، اللاذقية - سورية، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط.1، 2004.
70- حامد خليل، المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس، دمشق، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، 1996.
71- الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تح. محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ط1، 1934.
72- الحسن بن عبد الله العسكري، الفروق اللغوية، تح. محمد إبراهيم سليم، القاهرة، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، (د.ت).
73- الحسين بن علي النمري، الملمع، تح. وجيهة السطل، دمشق، 1976.
74- الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تح. صفوان عدنان الداودي، دمشق، بيروت، دار القلم، الدار الشامية، 1412هـ.

75- حسين مؤنس، الحضارة، دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، الكويت، مجلة عالم المعرفة، ع.1، يناير 1978.
76- حنون مبارك، دروس في السيمياء، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 1987.
77- خليل محمد أيوب، الصورة الاستعارية في الحديث النبوي، دراسة في الصحيحين، مجلة فكر وإبداع، ج.57، الصفحات 299- 349، مصر، 2010.
78- رولان بارت، مبادئ في علم الأدلة، ترجمة وتقديم، محمد البكري، سوريا، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط.2، 1987.
79- رومان جاكبسون، ظاهرتان لغويتان وحالتان من الحبسة، تر. فاطمة الطبال بركة، ضمن كتاب النظرية الألسنية عند رومان جاكبسون، دراسة ونصوص، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993.
80- زكي نجيب محمود، الإنسان والرمز، مجلة الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ع.42، الصفحات 41- 48 ، مصر، 1960.
81- زهير الكرمي، الطبيعة الإنسانية، الأردن، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1995.
82- زينب شقير، اضطرابات اللغة والتواصل، القاهرة، النهضة المصرية، ط.3، 2002.
83- السر أحمد سليمان، الوظائف التعليمية والفاعلية التعليمية للاتصال غير اللفظي في الحديث النبوي، المجلة التربوية، م.20، ع.78، الصفحات 13- 71، الكويت، 2006.
84- سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، سوريا، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط.2، 2005.
85- سعيد الحنصالي، الاستعارات والشعر العربي الحديث، المغرب- الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ط.1، 2008.
86- سعيد حوى، المستخلص في تزكية الأنفس، مصر، دار السلام، ط.12، 2006.
87- سليمان بن الأشعث، سنن أبي داوود، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، صيدا- بيروت، المكتبة العصرية، (د.ت).
88- سليمان بن خلف الباجي، المنتقى، شرح موطأ مالك ، مصر، مطبعة السعادة، 1332هـ.
89- ـــــــــ، المنتقى، شرح موطأ مالك، القاهرة، المكتبة التوفيقية، ط.1، 2012.
90- سليمان بن علي الشعيلي، الألوان ودلالاتها في القرآن الكريم، مجلة جامعة الشارقة، م.4، ع.3، 2007.

91- سيد قطب، في ظلال القرآن، القاهرة، دار الشروق، 1978.

92- ـــــــــ، النقد الأدبي، أصوله ومناهجه، القاهرة، دار الفكر العربي، ط.2، 1960.

93- سيزا قاسم، السيميوطيقا: حول بعض المفاهيم والأبعاد، (ضمن كتاب: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا)، إشراف سيزا قاسم، ونصر حامد أبو زيد، القاهرة، دار إلياس العصرية، 1986.

94- سيلفان أورو وآخرون، فلسفة اللغة، تر. بسام بركة، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، 2012.

95- شارلز داروين، التعبير عن الانفعالات في الإنسان والحيوانات، ترجمة وتقديم مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، 2005.

96- شارل موريس، نظرية العلامات، السيميوطيقا مرحلة لتوحيد العلوم، تر. أحمد يوسف، مجلة كتابات معاصرة، ع.29، م.7، الصفحات 44- 47، بيروت، 1997.

97- شاكر عبد الحميد، الفنون البصرية وعبقرية الإدراك، القاهرة، دار العين للنشر، 2007.

98- شوقي مقري، لغة الجسم في الخطاب النبوي الشريف، مقاربة سيكولوجية، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ع.2، الصفحات 159- 166، المغرب، 2011.

99- صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيد قطب الأديب الناقد والداعية المجاهد والمفكر المفسر الرائد، سلسلة أعلام المسلمين 81، دمشق، دار القلم، 2000.

100- ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تح. أحمد الحوفي وبدوي طبانة، القاهرة، مطبعة نهضة مصر، ط.1، 1959.

101- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1998.

102- عائشة الدرمكي، سيميائيات التواصل الإشاري المصاحب للكلام، دراسة في مدونة صحيح مسلم، البحرين، منشورات مؤسسة الدوسري للثقافة والإبداع، 2012.

103- عادل فاخوري، تيارات في السيمياء، بيروت، دار الطليعة للنشر والتوزيع، 1990.

104- عادل نويهض، معجم المفسرين من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر، بيروت، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، ط.3، 1988.

105- عبد الإله سليم، بنيات المشابهة في اللغة العربية، مقاربة معرفية، المغرب، دار توبقال للنشر، ط.1، 2001.

106- عبد الله بن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تح. محمد محيي الدين، القاهرة، دار التراث، ط.20، 1980.

107- ـــــــــــ، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، علّق عليه وأعرب شواهده الشعرية أحمد طعمه حلبي، بيروت، لبنان، دار المعرفة، ط.1، 2001.

108- عبد الله الجيوسي، التعبير القرآني والدلالة النفسية، بيروت، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، ط.1، 2006 .

109- عبد الرحمن بن أبي بكر، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تح. فؤاد علي منصور، بيروت، دار الكتب العلمية، 1998.

110- عبد الرحمن بن مروان القنازعي، تفسير الموطأ، حققه وقدّم له وخرّج نصوصه عامر حسن صبري، قطر، دار النوادر، ط.1، 2008.

111- عبد الرحمن السيوطي، تنوير الحوالك، شرح موطأ مالك، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، 1969.

112- عبد الرزاق أبو زيد، في علم البيان، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1978.

113- عبد السلام المسدي، اللسانيات من خلال النصوص، الدار التونسية للنشر، ط.1، 1984.

114- عبد العزيز لبيب، لغة الجسم، القاهرة، الدار المصرية للنشر والتوزيع، ط.1، 2009.

115- عبد العزيز لحويدق، الاستعارة عند رومان جاكبسون، مجلة علامات في النقد الأدبي، ج.54، م.14، الصفحات 225- 244، السعودية، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ديسمبر، 2004.

116- ـــــــــــ، نظريات الاستعارة في البلاغة الغربية من أرسطو إلى لايكوف ومارك جونسون، عمَّان، كنوز المعرفة، 2015.

117- عبد الفتاح الحموز، سيميائية التواصل والتفاهم في التراث العربي القديم، عمَّان، دار جرير للنشر والتوزيع، 2011.

118- عبد الفتاح رياض، التصوير الملون، الكتاب الخامس من سلسلة أسس التصوير الضوئي، مكتبة الأنجلو المصرية، (د.ت).

119- عبد القادر بوزيدة، يوري لوتمان... مدرسة تارتو - موسكو وسيميائية الثقافة والنظم الدالة، مجلة عالم الفكر، ع.3، م.35، يناير - مارس، 2007.

120-عبد القادر فهيم الشيباني، معالم السيميائيات العامة، أسسها ومفاهيمها، الجزائر، سيدي بلعباس، 2008.

121- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، صححه وعلق على حواشيه محمد رشيد رضا، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، 1978.

122- ـــــــــ، أسرار البلاغة، القاهرة- جدة، مطبعة المدني- دار المدني، (د.ت).

123- ـــــــــ، دلائل الإعجاز، تح. محمود محمد شاكر، القاهرة- جدة، مطبعة المدني- دار المدني، ط.3، 1992.

124- ـــــــــ، دلائل الإعجاز، السلسلة الأدبية للأنيس، الجزائر، موفم للطبع والنشر، 1991.

125- عثمان بن جني، الخصائص، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ط.4، (د.ت).

126- عماد عبد اللطيف، التواصل عبر الثقافات، أثر العلامات غير اللغوية في الحوار بين العرب والغرب، ع.1، الصفحات 160- 169، مجلة جسور، مصر، 2012.

127-عثمان بن جني، الخصائص، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط.4، (د.ت).

128- علاء الدين الحنبلي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تح. عبد الرحمن الجبرين، وعوض القرني، وأحمد السراح، السعودية، مكتبة الرشد، 2000.

129- علي بن أبي علي الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تح. إحسان عباس، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1400هـ.

130- ـــــــــ، الإحكام في أصول الأحكام، تح. عبد الرزاق عفيفي، الرياض، طبعة المكتب الإسلامي، 1387هـ.

131-علي بن أنجب الساعي، الدر الثمين في أسماء المصنفين، تح. أحمد شوقي بنين ومحمد سعيد حنشي، تونس، دار العرب الإسلامي، 2009.

132- علي بن حزم الأندلسي، طوق الحمامة في الألفة والإلاف، تح. إحسان عباس، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط.2، 1987.

133-علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن الكريم، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح. محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، القاهرة، دار المعارف، 1976.

134-علي بن محمد التوحيدي، الهوامل والشوامل، تح. أحمد أمين وسيد أحمد صقر، القاهرة، لجنة التأليف والنشر والترجمة، ط.1، 1952.

135- علي بن يوسف القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار الفكر العربي، ط.1، 1986.
136- علي الحسني الندوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، دمشق- بيروت، دار ابن كثير، ط.3، 2007.
137- علي شلق، الشم في الشعر العربي، بيروت، دار الأندلس، ط.1، 1981.
138- علي محمد المدني، دلالات التعبير بالوجه في الحديث الشريف، دراسة في اللغة الصامتة، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، ع.37، دبي، 2009.
139- ـــــــــ، دلالة الإشارات الحسية في الحديث الشريف وأثرها في تأويل التركيب، مجلة التوثيق التربوي، ع.53، الصفحات 106- 115، السعودية، 2008.
140- عمر أوكان، أرسطو والاستعارة، مجلة فكر ونقد، المغرب، 1999.
141- عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تح. فوزي عطوي، بيروت، دار صعب، ط.1، 1968.
142- عودة عبد الله عودة، الاتصال الصامت وعمقه التأثيري في الآخرين في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية، مجلة المسلم المعاصر، ع.112، مصر، 2004.
143- عياض عبد الرحمن أمين، تأويل اللون في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، مجلة الأكاديمي، ع.57، الصفحات 75- 90، بغداد، 2011.
144- عيد بليغ، سيميائية الكناية وحتمية الضابط السياقي للسيرورة التأويلية، قراءة في الكناية القرآنية، ضمن كتاب (التداوليات وتحليل الخطاب)، عمَّان، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2014، ص.113.
145- عيسى الجراجرة، من فلاسفة البرجماتية: وليم جونس، جون ديوي، مجلة التربية، ع.67، الصفحات 51- 53، قطر، 1984.
146- فخر الدين الرازي، الفراسة، دليلك إلى أخلاق الناس وطبائعهم وكأنهم كتاب مفتوح، تحقيق وتعليق مصطفى عاشور، القاهرة، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، (د.ت).
147- فرانك سنبيرغ، الإدارة بضمير، ترجمة بيت الأفكار الدولية، الرياض، المؤتمن للتوزيع، 1988.
148- فرديناند دي سوسير، فصول من دروس في علم اللغة العام، تر. عبد الرحمن أيوب، (ضمن كتاب: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا)، إشراف سيزا قاسم، ونصر حامد أبو زيد، القاهرة، دار التنوير للطباعة والنشر، 2014.

149- فيصل الأحمر، معجم السيميائيات، الجزائر- لبنان، الدار العربية للعلوم ناشرون، ومنشورات الاختلاف، 2010.
150- فيليب بلانشيه، التداولية من أوستن إلى غوفمان، تر. صابر الحباشة، سوريا- اللاذقية، دار الحوار، 2007.
151- فيليب سيرنج، الرموز في الفن- الأديان- الحياة، تر. عبد الهادي عباس، دمشقن دار دمشق، 1992.
152- كاتي وايلز، معجم الأسلوبيات، تر. خالد الأشهب، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2014.
153- كايد كرعوش، الأخلاق الإسلامية، عمّان، دار المناهج، ط.5، 2007.
154- كريم حسام الدين، الإشارات الجسمية، دراسة لغوية لظاهرة استعمال الجسم في التواصل، المكتبة الأنجلو - مصرية، 1991.
155- كمال بشر، خاطرات مؤتلفات في اللغة والثقافة، مصر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 1995.
156- كوندراتوف، أصوات وإشارات: دراسة في علم اللغة، تر. أدور يوحنا، بغداد، مطبعة الجمهورية، 1971.
157- لويس معلوف، المنجد في اللغة والأدب والعلوم، بيروت، المطبعة الكاثولوكية، ط.19، (د.ت).
158- مارسيلو داسكال، الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة، تر. حميد لحميداني وآخرين، المغرب، دار إفريقيا الشرق، 1989.
159- ماكس بلاك، الاستعارة، تر. ديزيريه سقال (بتصرف)، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع. 31،30، ص ص.135- 138، لبنان، مركز الإنماء القومي، 1984.
160- مالك بن أنس، الموطأ، تح. محمد مصطفى الأعظمي، أبو ظبي - الإمارات العربية المتحدة، مؤسسة زايد بن سلطان للأعمال الخيرية والإنسانية، ط.1، 2004.
161- ــــــــــ، الموطأ، صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، الناشر مصطفى البابي الحلبي، 1985.
162- ــــــــــ، الموطأ، رواية أبي مصعب الزهري، تح. بشار عواد معروف ومحمود خليل، مؤسسة الرسالة، 1412هـ.
163- ــــــــــ، الموطأ، رواية محمد بن الحسن، تح. تقي الدين الندوي، دمشق، دار القلم، ط.1، 1991.

164- المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تح. طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، بيروت، المكتبة العلمية، 1979.
165- مجموعة مو، بحث في العلامة المرئية، من أجل بلاغة الصورة، تر. سمر محمد سعد، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2012.
166- محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، تح. يوسف الشيخ محمد، بيروت- صيدا، المكتبة العصرية- الدار النموذجية، 1999.
167- محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، تح. شعيب الأرنؤوط ونذير حمدان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط.11، 1996.
168- ـــــــــــ، سير أعلام النبلاء، بيروت، مؤسسة الرسالة، 2001.
169- ـــــــــــ، سير أعلام النبلاء، القاهرة، دار الحديث، 2006.
170- محمد بن أحمد الفتوحي بن النجار، شرح الكوكب المنير، تح. محمد الزحيلي ونزيه حماد، السعودية، مكتبة العبيكان، 1993.
171- ـــــــــــ، صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير، دار طوق النجاة، مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، 1422هـ.
172- ـــــــــــ، صحيح البخاري، تح. مصطفى البغا، دمشق، مطبعة الهندي، ط.1، 1976.
173- محمد بن عبد الباقي الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، تح. طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2003.
174- محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الكبير- سنن الترمذي، تح. بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1998.
175- محمد بن محمد (المرتضى الزبيدي)، تاج العروس من جواهر القاموس، طبعة الكويت، 1967.
176- محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ط.1، 1952.
177- محمد بن يوسف بن حيان، البحر المجيط في التفسير، تح. صدقي محمد جميل، بيروت، دار الفكر، 1420هـ.
178- محمد بني يونس، سيكولوجيا الواقعية والانفعالات، عمان، دار المسيرة، ط.1، 2007.
179- محمد الجزار، سيميوطيقا التشبيه، من البلاغة إلى الشعرية، القاهرة، نفرو للنشر والتوزيع، ط.1، 2007.

180- محمد الصباغ، التصوير الفني في الحديث النبوي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط.1، 1988.
181- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، بيروت، مؤسسة التاريخ، ط.1، 2000.
182- محمد عبد الرحمن عطا الله، وظائف اللغة غير المنطوقة في الحديث النبوي، مجلة جذور، ع.32، جدة، 2012.
183- محمد محمود غالي، تطورات الدراسات اللغوية، المجلة- الهيئة المصرية العامة للنشر، س.9، ع.105، الصفحات 36- 45، مصر، 1965.
184- محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس، بيروت، دار صادر، 1966.
185- محمد مفتاح، مجهول البيان، الدار البيضاء، توبقال للنشر، ط.1، 1990.
186- محمود بن عمرو الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، بيروت، دار الكتاب العربي، ط.3، 1407هـ.
187- محمود خطاب السبكي، الدين الخالص، تحقيق أمين محمود خطاب، الناشر المكتبة المحمودية السبكية، ط.4، 1977.
188- مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ت).
189- ــــــــــ، صحيح مسلم، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ط.1، 1955.
190- مصطفى بن محمد الغلاييني، جامع الدروس العربية، صيدا- بيروت، المكتبة العصرية، ط.22، 1993.
191- مصطفى ناصف، الصورة الأدبية، القاهرة، دار مصر، ط.1، 1958.
192- مصطفى النحاس، العدد في اللغة، الكويت، مكتبة الفلاح، ط.1، 1979.
193- منى العسة، المعنى البلاغي للعدد في الحديث النبوي، قرائنه ودلالاته، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، م.30، ع.1، دمشق، 2014.
194- مهدي عرار، التواصل غير اللفظي في الحديث النبوي الشريف، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، الحولية الثلاثون، الرسالة 304، الكويت، 2009.
195- موسى ربابعة، آليات التأويل السيميائي، الكويت، آفاق للنشر والتوزيع، 2011.
196- ميشال لوغرين، الاستعارة والمجاز المرسل، تر. حلا صليبا، بيروت- باريس، منشورات عويدات، ط.1، 1988.

197- ناصيف اليازجي، العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب، بيروت، دار صادر للطباعة والنشر، 1964.

198- نبيل فرج، جون لوك (1632- 1704): السياسة والأخلاق، مجلة الديمقراطية- وكالة الأهرام، مج.11، ع.42، الصفحات 137- 140، مصر، 2011.

199-نتالي باكو، لغة الحركات، تر. سمير شيخاني، بيروت، دار الجيل، ط.1، 1995.

200- نذير حمدان، الضوء واللون في القرآن الكريم، بيروت، دار ابن كثير، 2002.

201- ـــــــــ، الظاهرة الجمالية في القرآن الكريم، السعودية، جدة، دار المنايرة للنشر والتوزيع، ط.1، 1991.

202- نعمة العزاوي، فصول في اللغة والنقد، بغداد، المكتبة العصرية، ط.1، 2005.

203- نعوم تشومسكي، اللغة البشرية وأنظمة سيميوطيقية أخرى، تر. كاطع نعمة الحلقي، (ضمن كتاب: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا)، إشراف سيزا قاسم، ونصر حامد أبو زيد، القاهرة، دار التنوير للطباعة والنشر، 2014.

204- نعيم علوية، الاختلاج اللساني، سيمياء التخطيط النفسي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1992.

205- نيرنبيرغ وكاليرو، كيف تحلل شخصية جليسك من خلال حركاته، دمشق، دار الرشيد، 1998.

206- هربرت جوتشاك، حياة برتراند راسل، مجلة الكاتب، مج.15، ع.170، الصفحات 135- 140، مصر، 1975.

207-هربرت شنيدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية، تر. محمد فتحي الشنيطي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1964.

208- ياس العباسي، إثنوغرافيا الطعام، بحث في الأنثروبولوجيا الثقافية، العراق، مجلة العلوم النفسية والتربوية، ع.102، ص ص.365- 354، 2013.

209- ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تح. إحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1993.

210- ـــــــــ، معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تح. عمر فاروق الطباع، بيروت، مؤسسة المعراف، 1999.

211- يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط.2، 1392هـ.

212- يوري لوتمان، وبورس أوسبنسكي، حول الآلية السيميوطيقية للثقافة، (ضمن كتاب: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا)، إشراف سيزا قاسم، ونصر حامد أبو زيد، القاهرة، دار التنوير للطباعة والنشر، 2014.

213- يوري لوتمان، سيميوطيقا السينما، تر. نصر أبو زيد، (ضمن كتاب: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا)، إشراف سيزا قاسم، ونصر حامد أبو زيد، القاهرة، دار التنوير للطباعة والنشر، 2014.

214- يوسف أبو العدوس، الاستعارة في النقد الأدبي الحديث، الأبعاد المعرفية والجمالية، عمان، الأهلية للنشر والتوزيع، 1997.

215- يوسف بن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تح. مصطفى العلوي ومحمد البكري، المغرب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ.

216- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012.

217- يوسف مراد، مبادئ علم النفس العام، القاهرة، دار المعارف، ط.7، 1965.

**ثانيًا: المكتبة الإلكترونية:**

1- إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح في اللغة، موقع الوراق الإلكتروني.

htt://www.alwarraq.com

2- جامعة عين شمس .

htt://www.asu.edu.eg

3- عيد بليغ، الرؤية التداولية للاستعارة، مقالة في مجلة علامات، ع.23، 2005.

htt://www.ta5atub.com\t1492-topic

4- مجلة علامات.

htt://www.saidbengrad.net

5- محمد الكرافس، السيميائيات العامة، قراءة في الارهاصات الأولى والامتداد المعاصر، مجلة البيان الكويتية، ع.529، أغسطس، الكويت، 2014.

htt://www.blog.amin.org

6- محمد مفتاح، مفهوم الحقيقة عند تشارلزساندرس بورس، الحقيقة المجتمعة.

htt://www.startimes.com

7- موقع المسير.

htt://www.almasier.net

8- منير البعلبكي، موسوعة المورد، 1991.

htt://www.encyc.reefnet.gov.sy

9- ويكيبيديا، الموسوعة الحرة الإلكترونية.

htt://www.ar.wikipedia.org/wiki

10- يوسف بن أبي بكر السكاكي، مفتاح العلوم، موقع الوراق.

htt://www.alwarrag.com

11- Gilles Fauconnier, Mental Spaces, The University of North Carolina at Chapel Hill. htt://www.unc.edu

12- Julia Kristeva, Le Langage comme antidépresseur, Ecole Internationale de Géneva, Conférence du 14 janvier 2012. htt://www.kristeva.fr

13- Mathias Vestergaad Jakobson, Semiotics, Fashion and Cognition, from fashion semiotics to fashion cognition, 2008. htt://www.mtproduction.dk

14- Peter Melville, on Culture: Edward B. Tyler's Primitive Culture, 1871. htt://www.branchcollective.org

15- Stanford Encyclopedia of Philosophy. htt://www.plato.stanford.edu

16- University of California, Berkeley. htt://www.berkely.edu

17- Wikipedia, the free encyclopedia. htt://www.en.wikipedia.org

**ثالثًا: المكتبة الأجنبية:**

1- Bevan Edwyn, Symbolism and Belief, Published by Beacon Paperbacks, Beacon press, Beacon Hill, Boston, U.S.A, 1957.

2- Bird Whistell, Some Body Motion Elements Accompanying Spoken American English in communications Washington: DC Spartan Books, 1968.

3- B. Martin and F. Ringham, Dictionary of Semiotics, casell, london, 2000.

4- Bronwen Martin and Felizitas Ringham, Dictionary of Semiotics, casell, London, 2000.

5- Ch. Morris, Signs, Language, and Behavior, New York, Prantice- Hall INC., XIII, 365, 1946.
6- ————, Foundation of the theory of signs, Chicago, 1938.
7- ————, Writings on the General Theory of Signs (The Hague: Mounton), 1971.
8- C. K. Ogden & I. A. Richards, The Meaning of Meaning, London, Routledge & Kegan Paul, 1956.
9- Charles S. Peirce, Chance, Love, Logic. Philosophical essays. Edited and introduced by Morris. R, Cohen. With an essay by John Dewey. Introd: to the Bison Books. Ed by Kenneth, Line Center. University of NEBRASKO, PRESS Lincoln and London. 1998.
10- ————, Collected Papers, Edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1931.
11- ————, Selected Writings (Letters to Lady Welby), Volues in a Univers of Chance, Edited With an introduction and notes by Philip P. Wiener, Dover Publications, Inc., New York, 1958.
12- ————, Philosophical Writings of Peirce, selected, Edit: Justus Bushler Dover pub, INC. New York, 1955.
13- Craig Smith & Heather Scott, A componential approach to the meaning of facial expressions, In: J. Russell & J. Fernandez- Dols (Eds), The Psychology of Facial Expressions (pp. 229-259), Cambridge University press, New York, 1997.
14- Daniel Chandler, Semiotics: The Basics, 2nd ed., Routledge, 2002.
15- David Crystal, A Dictionary of Linguistics and Phonetics, Blackwell Publishing, 2008.
16- Dennis M. Puhalla, Color as Cognitive Artifact: A Means of Communication- Language and Message, A dissertation submitted to the

Graduate, Faculty of North Carolina State University in partial fulfillment of the requirement's for the degree of Doctoral Philosophy in Design, 2005.

17- Edward B. Tylor, Primitive Culture, researches into development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom, New York, H. Holt and company, 1st American, from the 2nd English ed., 1874.

18- Emile Benveniste, The Nature of the Linguistic Sign, In Mary Elizabeth Meek and Rick Rylance (eds.). Debating Texts: A Reader in 20th, Century Literary Theory and Method, Milton Keynes: Open University Press, 1987.

19- E. T. Hall, The Silent Language, New York, Anchor Books, 1973.

20- Everott M. Rogers and others, Edward T. Hall and The History of Intercultural Communication: The United States and Japan, Keio Communication Review No. 24, 2002.

21- F.D. Saussure, Course in General Linguistics, Edited by Charles Bally and Albert Sechehaye, translated from the French by Wade Baskin, New York, Philosophical Library, 1959.

22- George Lakoff and Mark Johnson, The Contemporary Theory of Metaphor, in Metaphor and Thought, Edited by Andrew Ortony, Cambridge University Press, 2nd ed., 1993.

23- ————, Metaphors we live by, University of Chicago press, 2003.

24- ————, Philosophy in the Flesh, The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought, New York, Basic Books, 1999.

25- Gerard Deledalle, Charles S. Peirce's Philosophy of signs, Essays in Comparative Semiotics, Indiana University Press, 2000.

26- Gouran, D., Miller, L. and Wiethoff, Mastering Communication, Allyn and Bacon, Boston, 1992.

27- H. P. Grice, Logic and Conversation, in Peter Coole et Jery C. Marjan, 1975.

28- John F. Pile, Interior design, Harry n. a Bram s. Inc., New York, 1992.

29- J. R. Firth, Applications of General Linguistics, Transactions of Philological, 1975.

30- Knapp, Mark L., Hall, Judith A., Nonverbal communication in Human interaction. COPYRIGHT. USA, 2002.

31- Louis Hjelmslev, Prolegomena to a Theory of Language, Madison: University of Wisconsin Press. (Translation by Francis J. Whitfield from theDanish original: (1943) Omkring sprogteoriens grundlæggelse, Copenhagen: Ejnar Munksgaard.), 1963.

32- Max Black, Models and Metaphor, Ithaca University Press, 1962.

33- M. Graves, The Art of Color and Design, U.S.A, 2nd ed., 1951.

34- Oxford advanced learners dictionary, oxford university, 6th ed., 2000.

35- Paul Ekman, Wallace Friesen and P. Ellsworth, Emotion in the Human Face. New York: pergamon Press, 1982.

36- Ramzi Baalbaki, Dictionary of Linguistic Term, Lebanon, Dar el-ilm lilmalayin, 1990.

37- Rand Paul, Thoughts Design, focal press, London, 1970.

38- Ray BirdWhistell, Kinesics Theory of Communication, Joana S. Dabalos, AB-C2.

39- Roland Barthes, The Fashion System, Berkeley, University of California Press, 1990.

40- ————, The Language of Fashion, Oxford, Berg Publishers, 2006.

41- Sarwat Okasha, An Encyclopedia Dictionary of Cultural Terms, Egypt-Beirut, The Egyptian International Publishing Co- Longman- Library of Lebanon, 1990.

42- T. L. Short, Peirce’s Theory of signs, Cambridge University Press, New York, 2007.

43- Umberto Eco, A Theory of Semiotics, Indiana University Press, 1976.
44- ————, Semiotics and Philosophy of Language, Indiana University Press, Bloomington, 1986.
45- ————, The Limits of Interpretation, Indiana University Press, Bloomington, 1990.
46- Vyvyan Evans, A Glossary of Linguistics, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007.
47- Willard F. Pellinan, Science design, Stage Lighting Sound Costume, Makeup, Harper and row publishers, INC. New York, 1983.
48- William York Tindal, The Literary Symbol, Columbia University Press, New York, 1955.
49- Yu. M. Lotman & B. A. Uspensky, On the Semiotic Mechanism of Culture, New Literary History: Soviet Semiotics and Criticism: An Anthology, Vol. IX, winter 1978.
50- Zoltȧn Kövecses, Metaphor, A Practical Introduction, Oxford University Press, 2nd ed., 2010.
51- ————, Metaphor and Emotion, Language, Culture, and Body in Human Feeling, Cambridge University Press, 2000.

# مسرد الأعلام

**أولًا: أعلام العرب:**

1- ابن جني [ت 392هـ]: عثمان بن جني الموصلي، أبو الفتح من أئمة النحو والأدب، ولد بالموصل وتوفي في بغداد. من أثاره: (اللمع في النحو)، و(سر صناعة الإعراب)، و(التصريف)، و(التلقين في النحو) [(1)].

2- ابن رشيق [ 390هـ- 463هـ]: أبو علي حسين بن رشيق القيرواني، أديب وناقد وشاعر، ولد بالمسيلة (تعرف بالمحمدية اليوم) تقع شرق تونس. رحل إلى القيروان واشتهر بها ونسب إليها. من آثاره: (العمدة في محاسن الشعر ونقده وآدابه)، و(قراضة الذهب في نقد أشعار العرب)[(2)].

3- ابن عبد البر [368هـ - 463]: أبو عمر يوسف ين عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي المالكي. إمام وفقيه مالكي. ولد في قرطبة لأسرة من بني النمر بن قاسط. كان أبوه فقيهًا ومن أهل العلم في قرطبة. طلب العلم بعد التسعين وثلاثمائة، وأدرك الكبار، وطال عمره، وعلا سنده. ألف في الموطأ كتبًا مفيدة، منها: (التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد) فرتبه على أسماء شيوخ مالك، على حروف المعجم، وهو سبعون جزءًا، وكتاب (الاستذكار لمذهب علماء الأمصار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار) شرح فيه الموطأ على وجهه، وجمع كتابًا مفيدًا جليلًا هو (الاستيعاب في أسماء الصحابة) [(3)].

4- ابن مسكويه [932 - 1030]: أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب المعروف بابن مسكويه. مفكر إسلامي وعالم جليل يُعدُّ من أبرز علماء الأخلاق في العالم أجمع. فيلسوف وأديب ومؤرخ وعالم كيمياء. اشتهر في عالم الفلسفة بفلسفته الأخلاقية، فله في هذا الصدد كتاب (تهذيب الأخلاق)، و(الفوز الأصغر)، و(مجموعة من الحكم) نقلها عن حكماء الهند وفارس واليونان والعرب. كان مولعًا بالتاريخ؛

---

([1]) إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ت)، 1/ 652.

([2]) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تح. عمر فاروق الطباع، بيروت، مؤسسة المعراف، 1999، ص ص. 220- 226.

([3]) ينظر: محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، بيروت، مؤسسة الرسالة، 2001، 18/ 154، 158، 159؛ أحمد بن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أدباء الزمان، بيروت، دار الكتب العلمية، 1972، 7/71؛ إبراهيم بن علي بن فرجون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق وتعليق محمد الأحمدي أبو النور، القاهرة، دار التراث للطبع والنشر، (د.ت)، 2/ 367.

وذلك لما يتضمنه من التجارب الإنسانية على توالي العصور، فقام بتأليف كتابه المعروف باسم (تجارب الأمم)[1].

5- ابن النجار [898هـ - 972هـ]: فقيه حنبلي ثبت. أصولي لغوي متقن. قاضي القضاة تقي الدين. أبو البقاء. محمد بن شهاب الدين أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المصري الحنبلي. الشهير بابن النجار. أخذ العلم عن والده، وعن كبار علماء عصره. تبحَّر في العلوم الشرعية، وبرع في فني الفقه والأصول، وانتهت إليه الرياسة في مذهب أحمد بن حنبل. أما مصنفاته: فأشهرها كتاب (منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنفيح وزيادات) في فروع الفقه الحنبلي. أما في أصول الفقه، فله كتاب (الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير)[2].

6- أحمد بن حنبل [164هـ - 241هـ]: أحمد بن حنبل بن هلال، الإمام أبو عبد الله الشيباني الذهلي. جيء به حملًا من مرو، وولد في بغداد، وتوفي أبوه محمد شابًا، فوليته أمه. حفظ أحمد القرآن في صباه، وتعلم القراءة والكتابة، ثم اتجه إلى الديوان يمرن على التحرير. كانت نشأته فيها آثار النبوغ والرشد. اتجه إلى الحديث وروي عنه. رحل إلى الحجاز والتقى بالشافعي هناك، وأخذ عنه الفقه وأصوله، وعلم الناسخ والمنسوخ، وقد حرر الشافعي فقهه. نضج أحمد في الحديث وعلم الرواية، واستمر على هذا الجد والطلب حتى بلغ الإمامة في الحديث[3].

7- أحمد يوسف [1960-]: أكاديمي وباحث جزائري في ميدان السيميائيات وتحليل الخطاب. تحصل على شهادة الليسانس (1985)، والماجستير (1989)، ودكتوراه الدولة في اللغة العربية وآدابها (1999)، ودكتوراه الفلسفة (2004) من جامعة وهران في الجزائر. له العديد من البحوثات المنشورة، نذكر منها: (النحاة الجدد وميلاد اللسانيات التاريخية)، و(السيميائيات التأويلية وفلسفة الأسلوب)، و(التلفظ وإنتاج المعنى)، و(أثر الجلوسيماتا في النظرية السيميائية)، وله أيضًا مجموعة من الكتب، من نحو: (القراءة النسقية)، و(سيميائيات التواصل وفعالية الحوار)، و(الدلالات المفتوحة)، و(السيميائيات الواصفة).

---

([1]) أحمد محمد الشنواني، موسوعة عباقرة الحضارة العلمية في الإسلام، السعودية، مكتبة دار الزمان للنشر والتوزيع، 2007، ص ص.105- 109.

([2]) محمد بن أحمد الفتوحي بن النجار، شرح الكوكب المنير، تح. محمد الزحيلي ونزيه حماد، السعودية، مكتبة العبيكان، 1993، 1/ 5-6.

([3]) علي الحسني الندوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، دمشق- بيروت، دار ابن كثير، ط.3، 2007، ص ص. 161- 173.

8- الآمدي [551هـ - 631هـ]: أبو الحسن علي بن أبي علي محمد بن سالم التغلبي الآمدي. ولد بآمد (بلدة بديار بكر). قدم بغداد وتعلم وتفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، وحفظ كتاب الهداية لأبي الخطاب، ثم صار شافعيًا، واشتغل بعلم الخلاف، وتفنن في علم النظر، ويقال إنَّه حفظ الوسيط لأبي حامد الغزالي. درس الفلسفة بأقسامها المختلفة وتوغل فيها[1]. من كتبه: (الإحكام في أصول الأحكام)، و(أبكار الأفكار في علم الكلام)، و(لباب الألباب).

9- الجاحظ [163 هـ 255 هـ]: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ. متكلم وفيلسوف. ولد ومات بالبصرة. كان من أسرة فقيرة مات أبوه وهو صغير. قصد بغداد فتهادته قصور الخلفاء والوزراء، وولاه المأمون ديوان الرسائل، فلم يستطع البقاء تحت قيوده، ثم عاد إلى البصرة، واتصل بعلماء الكلام، وانضم إلى المعتزلة، وأجاد مناهجهم، وأحاط بمعارف عصره من عربية وأجنبية؛ فألَّف أكثر من ثلاثمائة وخمسين كتابًا صوَّر جميع مظاهر نشاط المجتمع الإنساني. ومن مؤلفاته: كتاب (الحيوان)، و(البيان والتبيين)، و(المحاسن والأضداد)، و(البخلاء)[2].

10- الجرجاني [400هـ - 471هـ]: عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، أبو بكر: من أئمة اللغة، وواضع أصول البلاغة، متكلم، وفقيه، عارف بالتفسير. من أهل جرجان مولدًا ووفاة. تقوم شهرته على كتابيه: (دلائل الإعجاز) في علم المعاني، و(أسرار البلاغة) في علم البيان. ومن كتبه الأخرى: (إعجاز القرآن)، و(تفسير الفاتحة)، و(درج الدرر في تفسير الآي والسور)[3].

11- السكاكي [545هـ 626هـ]: أبو يعقوب السكاكي يوسف بن أبي بكر، من أهل خوارزم علّامة إمام في العربية والمعاني والبيان والأدب والعروض والشعر، متكلم وفقيه، صنف (مفتاح العلوم) في اثني عشر علمًا[4].

12- سيد قطب [1906- 1966]: أديب وناقد مصري، وداعية مجاهد، ومفكر، ومفسر رائد. سجن ثمَّ أعدم في تاريخ 1966/8/29. من مؤلفاته الفكرية الإسلامية قبل سجنه: (العدالة الاجتماعية في

---

([1]) علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تح. عبد الرزاق عفيفي، الرياض، طبعة المكتب الإسلامي، 1387هـ، ص ص. و- ز.

([2]) باقر أمين الورد، معجم العلماء العرب، تح. كوركيس عواد، بيروت، عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية، 1986، ص. 92.

([3]) عادل نويهض، معجم المفسرين من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر، بيروت، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، ط.3، 1988، ص. 295.

([4]) ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم الأدباء، إرشاد الأريب لإلى معرفة الأديب، تح. إحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1993، 6/ 2846.

الإسلام)، و(معركة الإسلام والرأسمالية)، و(السلام العالمي والإسلام)، و(دراسات إسلامية). أما مؤلفاته وهو في السجن، فهي: (هذا الدين)، و(المستقبل لهذا الدين)، و(الإسلام ومشكلات الحضارة)، و(خصائص التصوير الإسلامي) [1].

13- مالك بن أنس [93هـ - 197هـ]: شيخ الإسلام، حجة الأمة، إمام الهجرة، أبو عبدالله مالك بن أنس بن مالك بن ابي عامر بن عمرو بن الحارث بن غيمان بن خُثيل بن أبي عمر بن الحارث، وهو ذو أصبح بن عوف بن مالك بن زيد بن شداد بن زُرعة، وهو حمير الأصغر الحميري ثم الأصبحي المدني، حليف بني تميم من قريش، منهم حلفاء أخي طلحة بن عبيدالله أحد العشرة [المبشرين بالجنة]. وأمه هي عالية بنت شريك الأزدية[2].

ولد مالك بن أنس في سنة ثلاث وتسعين هجريًا، في العام الذي توفي فيه أنس خادم رسول الله ﷺ[3]. وطلب مالك العلم وهو ابن بضعة عشرة سنة، فأخذ عن نافع وسعيد والمقبري وغيرهم، وتأهل للفتيا، وجلس للإفادة، وله إحدى وعشرون سنة، وحدَّث عنه جماعة وهو حيّ شاب طري، وقصده طلبة العلم في الآفاق في آخر دولة أبي جعفر المنصور وما بعد ذلك، وازدحموا عليه في خلافة الرشيد إلى أن مات[4]. توفي في ربيع الأول سنة مائة وتسع وسبعين هجريًا، ودفن في البقيع[5].

14- المبرد [210هـ - 286هـ]: أبو العباس، محمد بن يزيد المبرد البصري الأزدي. كان أعلم أهل زمانه بالنحو والغريب. أخذ عن أبي عثمان المازني، وأبي حاتم السجستاني، وعنه أبو بكر الخرائطي، ونفطويه وغيرهم. ومن مؤلفاته: كتاب (الكامل)، و(الروضة)، و(الاشتقاق)، و(الأنواء والأزمنة) [6].

15- مصطفى ناصف [1922- 2008]: مصطفى عبده ناصف مفكر وطبيب وكاتب مصري. تحصل على ليسانس وماجستير الآداب من جامعة القاهرة (فؤاد الأول سابقًا)، وعلى الدكتوراه من قسم اللغة العربية بكلية الآداب في جامعة عين شمس عام 1952. نشر العديد من المقالات في اللغة والنحو

---

([1]) ينظر: صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيد قطب الأديب الناقد والداعية المجاهد والمفكر المفسر الرائد، سلسلة أعلام المسلمين 81، دمشق، دار القلم، 2000.

([2]) محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، تح. شعيب الأرنؤوط ونذير حمدان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط.11، 1996، ص ص. 48- 49.

([3]) المرجع نفسه، ص. 49.

([4]) المرجع نفسه، ص.55.

([5]) علي بن يوسف القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار الفكر العربي، ط.1، 1986، 173/2.

([6]) علي بن أنجب الساعي، الدر الثمين في أسماء المصنفين، تح. أحمد شوقي بنين ومحمد سعيد حنشي، تونس، دار العرب الإسلامي، 2009، ص ص.147- 149؛ محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، دار الحديث، 2006، 10/ 546.

والأدب والنقد والبلاغة، في مجلات كثيرة، من نحو مجلة إبداع القاهرة، وجريدة الأهرام. نال مجموعة من الجوائز، منها جائزة الملك فيصل للغة العربية والآداب لعام 2007[1].

**ثانيًا: أعلام الغرب:**

1- إدوارد تايلور Edward Taylor [1832- 1917]: عالم إنسان بريطاني. أصبح أستاذًا للأنثروبولوجيا في جامعة أكسفورد منذ عام 1896، وظل بها حتى تقاعده في عام 1913. أسهم إسهامًا كبيرًا في دراسة الثقافة، وكان أحد رواد الاتجاه التطوري، وقال بالنظرية البيولوجية، وأسهم في تطوير الدراسات المقارنة للأديان. يرى تايلور أن الثقافة تطورت من الشكل غير المعقد إلى الأشكال المعقدة مبديًا اتفاقه مع مورغان بشأن مراحل التتابع الثقافي من الوحشية إلى البربرية فالمدنية. وكان كتاباه (أبحاث في التاريخ المبكر للبشرية وتطور المدنية) في عام 1869 و(المجتمع البدائي) في عام 1871 قد انطلقا من وجهة نظر تطورية. ويرجع الفضل إلى تايلور في ابتكار مصطلح الثقافة مفهومًا أنثروبولوجيًا بحسبانه "كل ما يفهم من العلم والعقيدة، والفن والأخلاق، والتقاليد والأعراف، وأية قدرات أخرى يكتسبها الإنسان بصفته عضوًا في مجتمع"[2].

2- إدوارد هول Edward T. Hall [1914- 2009]: ولد في سانت لويس في الولايات المتحدة الأمريكية، ونشأ في نيو مكسيكو. تحصل على شهادة الليسانس في الأنثروبولوجيا من جامعة دنفر (1936)، والماجستير من جامعة أريزونا (1938)، والدكتوراه في الأنثروبولوجيا من جامعة كولومبيا (1942). وخدم في الحرب العالمية الثانية، قائد فوج أفريقي في أوروبا والفلبين (1942-1945). وبعد انتهاء الحرب عاد إلى كولومبيا ليدرس علم الاجتماع/ الأنثروبولوجيا الثقافية، وهناك أجرى أبحاثًا على الإدارة الحكومية العسكرية الأمريكية. ومن مؤلفاته (أنثروبولوجيا الأدب)، و(اللغة الصامتة) [3].

3- أرسطو أو أرسطاطاليس Aristotle [385 ق.م- 322ق.م]: فيلسوف يوناني، تلميذ أفلاطون ومعلم الإسكندر الأكبر، وواحد من عظماء المفكرين، ومن أهم مؤسسي الفلسفة الغربية، ويعد ثاني أكبر فلاسفة الغرب بعد افلاطون، مؤسس علم المنطق. ولد في مدينة أسطاغيرا، مدينة أيونية قديمة على بحر إيجه على حدود مقدونيا. وكانت أسرته معروفة بالطب، وكان أبوه طبيبًا للملك المقدوني أفنتاس

---

(1) جامعة عين شمس. http://www.asu.edu.eg

(2) http://www.almasier.net; Peter Melville, “on Culture: Edward B. Tyler’s Primitive Culture, 1871”, pp.1-5. http://www.branchcollective.org

(3) Everott M. Rogers and others, Edward T. Hall and The History of Intercultural Communication: The United States and Japan, Keio Communication Review No. 24, 2002, pp. 3- 4.

الثاني. ويمكن تصنيف أهم كتبه وفق ما يلي : المنطق: لم تعرف هذه الكلمة في عهد أرسطو بل كان يشار إليها بكلمه الأورغانون أي الأداة الفكرية، وأهم مؤلفاته في المنطق هي: (المقولات)، و(العبارة)، و(التحليلات). وفي المعرفة: فإننا نجد المؤلفات الآتية: (ما بعد الطبيعة)، و(السماء)، و(تاريخ الحيوان)، و(الكون والفساد). وفي الأخلاق والسياسة نجد: (الاخلاق الكبرى)، و(السياسة)، و(النظم السياسية). وفي الفن: نجد (الخطابة)، و(الشعر)[1].

4-آرنست كاسيرر Ernst Cassirer [1874 - 1945]: فيلسوف ألماني ومؤرخ فلسفة ينتمي إلى ما يسمى بمدرسة ماربورغ في الفلسفة الكانطية الجديدة. اشتهر كأبرز شارح للفلسفة النقدية الكانطية في القرن العشرين. غادر ألمانيا في عام 1933، وتوفي حين كان مدرسًا في جامعة كولومبيا في نيويورك. من أشهر أعماله: (الجوهر والوظيفة) (1910)، و(الحرية والشكل) (1916)، و(فلسفة الأشكال الرمزية) (1923- 1929)، و(الأسطورة والدولة) (1942)، و(الرمز والأسطورة والثقافة) (1979)، و(اللغة والأسطورة) (1925) [2].

5-أفلاطون Plato [427 ق.م- 348ق.م]: فيلسوف يوناني، رياضياتي، ولد في أثينا أو في أجينا، في أسرة عريقة الحسب، قرأ أشعار اليونان وعلى الخصوص هوميروس، ونظم الشعر التمثيلي، وأقبل على العلوم وأظهر ميله للرياضيات. يقوم أسلوبه الفلسفي على التوثيق والتنسيق. تناول موضوعات فلسفية مختلفة بالبحث والدراسة، مثل: المنطق، واللغة، والرياضيات، والميتافيزيقا، والأخلاق والسياسة[3].

6-ألن بييز Allan Bease: مؤلف استرالي، ومحاضر في التحفيز. وعلى الرغم من عدم دراسته لعلم النفس، أو علم الأعصاب، أو الطب النفسي إلا أنَّه استطاع أن يفرض نفسه بأنه خبير في العلاقات الإنسانية. بدأ مهنته متحدثًا ومدربًا في مجال المبيعات، حتى أصبح خبيرًا في لغة الجسم[4]. ألف مجموعة من الكتب بالاشتراك مع زوجه باربارا، مثل (الأكيد في لغة الجسم)، و(لماذا يكذب الرجل وتبكي المرأة)، و(لماذا لا ينصت الرجال ولا تستطيع النساء قراءة الخرائط).

---

([1]) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012، ص ص. 137- 143.
([2]) آرنست كاسيرر، اللغة والأسطورة، تر. سعيد الغانمي، أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، مشروع كلمة للترجمة، 2009.
([3]) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ص. 79- 85.
([4]) Wikipedia, the free encyclopedia. http://www.en.wikipedia.org

7- أمبرتو إيكو Umberto Eco [1932- 2016]: ولد في البيمونت (Piedmont)، بإيطاليا. وقبل أن يتابع تخصصه في نظرية العلامات، درس الفلسفة وتخصص في النظريات الفلسفية والجمالية للعصور الوسطى. وفي عام 1956 نشرت أطروحته عن فلسفة الجمال عند توما الأكويني التي قدمها لجامعة تورين وهو في السن الرابعة والعشرين. بعد ثلاث سنوات أسهم إيكو في كتابة فصل بعنوان (تطور فلسفة الجمال الوسيطة) أُدخل ضمن كتاب مؤلف من أربعة مجلدات حول تاريخ فلسفة الجمال. وفي عام 1986 ترجم ذلك الفصل الطويل إلى الإنجليزية تحت عنوان (الفن والجمال في العصور الوسطى). ومن مؤلفاته: (العلامة تحليل المفهوم وتاريخه)، و(السيميائيات وفلسفة اللغة)، و(التأويل بين السيميائيات والتفكيكية) [1].

8- إميل بنفنيست E. Benveniste [1902-1976]: لساني فرنسي، يُعدُّ من أهم علماء اللغة العالميين في مجال علم اللغة الهندو أوروبي، غير أنَّ اهتماماته تجاوزت إطار هذا التخصص الضيق نوعًا ما حتى أصبحت فلسفة اللغة هي شغله الشاغل في نهاية حياته العلمية. قام بتدريس النحو المقارن في كلية ديفرنس من عام 1946، أسهم في بناء التيار الوظيفي في اللسانيات البنوية الفرنسية. كما يعد من مؤسسي النظريات التلفظية التداولية التفاعلية في اللسانيات الحديثة، وتجاوز المضمار اللساني إلى بعض العلوم الإنسانية والدراسات الأدبية. ألف بنفنست ثمانية عشر كتابًا، ومائتين وواحد وتسعين مقالًا، وثلاثمائة عرض لكتب ومقالات مختلفة. ومن أهم مقالاته التي جمعت في مجلدين: (مشاكل علم اللغة العام) (1974) [2].

9- آيفور آرمسترونغ ريتشاردز I. A. Richards [1893-1979]: ناقد أدبي وعالم بلاغة إنجليزي. ولد في قرية من أعمال مقاطعة تشيشاير في إنجلترا. درس في كليتي كليفتون وماغدولين بكامبردج؛ إذ أصبح زميلًا هناك. وبين عامي 1922 و1929 أصبح محاضرًا بالإنجليزية؛ إذ أنتج أهم أعماله في علم دلالات الألفاظ والنقد الأدبي. وفي الثلاثينات قام بالتدريس في الصين والولايات المتحدة الأمريكية، وانتهى به الأمر إلى هارفرد (1939) رئيسًا للجنتها الخاصة بدراسات اللغة الإنجليزية، ومن ثمَّ أستاذًا للأدب الإنجليزي هناك. من أعماله: (معنى المعنى)، و(مبادئ النقد الأدبي)، و(النقد العملي)، و(فلسفة البلاغة) [3].

(1) جون ليشته، خمسون مفكرًا اساسيًا معاصرًا، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص ص.262- 269.
(2) إميل بنفنست، سيميولوجيا اللغة، تر. سيزا قاسم، (ضمن كتاب: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا)، إشراف سيزا قاسم، ونصر حامد أبو زيد، القاهرة، دار التنوير للطباعة والنشر، 2014، ص. 205.
(3) آ. آ. ريتشاردز، فلسفة البلاغة، مجلة العرب والفكر العالمي، ع.3، 4، لبنان، 1991، ص.5.

10- برتراند راسل Bertrand Russell [1872- 1970]: فيلسوف وعالم منطق ورياضي ومؤرخ وناقد اجتماعي بريطاني. ينحدر من أسرة إنجليزية عريقة. في مراحل مختلفة من حياته، كان راسل ليبراليًا واشتراكيًا وداعية سلام إلا أنَّه أقر أنَّه لم يكن أيًا من هؤلاء بالمعنى العميق. حاز عام 1950 على جائزة نوبل للآداب تقديرًا لكتاباته المتنوعة والمهمة،التي يدافع فيها عن المثل الإنسانية وحرية الفكر. من مؤلفاته: (قهر السعادة)، و(الدين والعالم)، و(امتداح الكسل)، و(الحرية والنظام)، و(تاريخ الفلسفة الغربية)[1].

11- بول ريكور Paul Ricoeur [1913- 2005]: فيلسوف فرنسي. درَّس في السوربون وجامعة نانيتر، باريس العاشرة؛ ثمَّ في جامعة شيكاغو بالولايات المتحدة الأمريكية. شغل منصب مدير مجلة الميتافيزيقا والأخلاق، ورئيس الرابطة الفلسفية الدولية. نشر العديد من الكتب التي تقع على مفترق الطرق بين الفينومينولوجيا وعلم التأويل وتحليل اللغة. ومن أهم أعماله: (فلسفة الإرادة)، و(الزمن والحكاية)، و(من النص إلى الممارسة والانخراط)[2].

12- بول غرايس Paul Grice [1913- 1988]: فيلسوف ولساني بريطاني. ولد في برمنغهام ببريطانيا. خدم في البحرية الملكية البريطانية لمدة خمس سنوات. درَّس في جامعة أكسفورد حتى عام 1967، ثم انتقل إلى أمريكا للحصول على الأستاذية من جامعة كاليفورنيا بيركيلي. قضى عشرين سنة من حياته في الولايات المتحدة الأمريكية. أثَّرت مؤلفاته عن طبيعة المعنى على دراسة علم المعاني من المنظور الفلسفي. وتُعدُّ نظريته عن الاستلزام من أهم الإسهامات وأكثرها تأثيرًا في التداوليات. من مؤلفاته: (دراسات في الكلمات)[3].

13- تشارلز ج. فيلمور Charles J. Fillmore [1929- 2014]: لساني أمريكي. أستاذ اللسانيات في جامعة كاليفورنيا بيركلي. تحصل على شهادة الدكتوراه في اللسانيات من جامعة ميتشغان عام 1961. تحصل على جوائز عديدة، منها جائزة الإنجاز مدى الحياة لجمعية اللسانيات الحاسوبية عام 2012[4].

14- تشارلز ساندرز بورس Charles Sanders Peirce [1839- 1914]: سيميائي وفيلسوف أمريكي؛ إذ يُعدُّ إلى جانب فرديناند دو سوسير أحد مؤسسي السيميائيات المعاصرة. ولد في كامبردج في

---

([1]) هربرت جوتشاك، حياة برتراند راسل، مجلة الكاتب، مج.15، ع.170، مصر، 1975، ص ص. 135- 140.
([2]) بول ريكور، حوار مع بول ريكور، أنتظر النهضة، مجلة الفكر العربي المعاصر- مركز الإنماء المهني القومي، ع.64، 65، لبنان، 1989، ص. 44.
([3]) ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، http://www.ar.wikipedia.org؛
Stanford Encyclopedia of Philosophy. http://www.plato.stanford.edu
([4]) University of California, Berkeley. htt://www.berkely.edu

ولاية ماستوستس الأمريكية، ودرَّس في جامعة هارفارد، وكتب في العلوم الطبيعية والمنطق والرياضيات والفلسفة والأدب. لقد جمعت أعماله المنشورة والمخطوطة في ثمانية مجلدات تحت عنوان (Collected Papers of Charles Sanders Peirce) [1].

15- تشارلز كاي أوجدين C. K. Ogden [1889-1957]: لغوي وفيلسوف وكاتب إنجليزي. شارك في العديد من المشاريع المتعلقة بالأدب والسياسة والفنون والفلسفة. يوصف بأنه موسوعي. وقد طُوِّرت اللغة الإنجليزية الأساسية على يديه ما بين عامي 1925 و1932[2].

16- تشارلز موريس Charles Morris [1901- 1979]: فيلسوف أمريكي، ولد بدنفر Denver من ولاية كولورادو، درس في جامعة شيكاغو، وتحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة 1925، ومارس العمل الأكاديمي مدرسًا في معهد المعلمين لارز من 1931- 1947، ثم عُيِّن أستاذًا في جامعة شيكاغو 1948؛ ومن ثم أستاذًا باحثًا في جامعة فلوريدا؛ ورئيسًا في القسم الغربي من الجمعية الفلسفية الأمريكية. يعدّ موريس من كبار علماء اللسانيات المجددين في مجال فلسفة اللغة، تأثر بأستاذه جورج ميد George Mead، واستطاع أن يطور أفكار تشارلز بيرس Charles Peirce اللغوية، لكن تأثره ببيرس لم يتعدَّ التخطيط السريع؛ بحيث أعاد تنظيم فلسفة اللغة، وحوّل علم العلامات إلى علم مستقل، ، وقد ميّز ثلاثة علوم في السيميائيات: علم التركيب: الذي يمثل دراسة العلاقات القائمة بين العلامات بعضها ببعض. وعلم الدلالة: الذي يمثل دراسة علاقة العلامات بما تشير إليه. والتداولية: وهي دراسة علاقة العلامات بمستخدميها ومؤوليها. وقد ترك موريس عددًا لا بأس به من المؤلفات التي أغنت الفكر الإنساني، من أهمها: (أسس نظرية العلامات) (1931)، و(العلامات: اللغة والسلوك) (1946)، و(أنواع القيم الإنسانية) (1956) [3].

17- جان كوهن Jan Cohn [1919- 1994]: فيلسوف فرنسي، وأستاذ جامعي في السوربون. اشتهر بكتابيه (بنية اللغة الشعرية)، و(الكلام السامي: نظرية في الشعرية). إذ درس فيهما اللغة الشعرية، والاستعارة التي أقام تصوره لها على مبدأ الانزياح، وهو المبدأ الذي بنى عليه تصوره للغة الشعرية.

---

([1]) تشارلز ساندرز بورس، تصنيف العلامات، تر. فريال جبوري غزول، (ضمن كتاب: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا)، إشراف سيزا قاسم، ونصر حامد أبو زيد، القاهرة، دار التنوير للطباعة والنشر، 2014، ص.171.

([2]) Op.Cit, Wikipedia, the free encyclopedia.

([3]) ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، مرجع سابق.

18- جان ماري كلينكنبيرغ Jan- Marie Klinkenberg [1944-]: بلجيكي. يُعدُّ أحد أبرز الأسماء المكونة لـ (جماعة مو) البلجيكية، التي تضم فريقًا من الباحثين اشتهروا بدراساتهم في ميدان البلاغة. فهو معروف كونه أحد أبرز الباحثين الفرنكوفونيين المتخصصين في ميدان الدراسات السيميائية الخاصة بالحقول البصرية(1).

19- جورج لايكوف George Lakoff [1941- ]: أستاذ اللسانيات في جامعة كاليفورنيا ببيركلي. أبرز من جسّد النزعة التجريبية المعرفية التفاعلية. يؤمن لايكوف أنَّ الإنسان قادر على التفاعل مع محيطه جسميًا و اجتماعيًا وثقافيًا. من مؤلفاته: (السياسات الأخلاقية)، و(النساء والنار والأشياء الخطيرة)، و(حرب الخليج أو الاستعارات التي تقتل)، و(الاستعارات التي نحيا بها "بالاشتراك مع مارك جونسون").

20- جون دنس سكوتس John Duns Scotus [1266- 1308]: فيلسوف اسكتلندي، ولاهوتي فرنسيسكاني، تلقى علومه في جامعتي أكسفورد وباريس، وعلّم فيهما. تُعدُّ فلسفته طليعة انحلال الفلسفة المدرسية (الاسكولائية) بعد نهضة القرن الثالث عشر. تأثر بالنزعة الأوغسطينية، وبالقديس بونافنتورا، وأفاد كثيرًا من أرسطو. وقد اطّلع على كتابات ابن سينا كلها، وراجع أيضًا شروحات ابن رشد لأرسطو، وأشاد بصدقه وعقلانيته. وبالمقابل، هاجم فلسفة الأكويني، وعارضه في مسائل كثيرة دون وعي لأفكاره ومقاصده الفلسفية واللاهوتية. ولمواقفه الاحتجاجية ومواهبه النقدية لُقِبَ (الأستاذ الدقيق) (The Subtle Doctor). من أهم كتبه الفلسفية وشروحاته: (المؤلف الأكسفوردي)، و(مسائل في ميتافيزيقا أرسطو)، و(المذكرات الباريسية)، و(رسالة في النفس)، و(شرح على أحكام بطرس اللومباردي) (2).

21- جون ديوي John Dewey [1859 - 1952]: فيلسوف ومفكر أمريكي. ولد في مدينة برلنجتون في ولاية فيرمونت في الولايات المتحدة الأمريكية. وتلقى تعليمه الابتدائي والثانوي والجامعي في هذه الولاية، وبعد تمامه تعليمه الجامعي عام 1879 اشتغل بالتدريس لفترة من الزمن. ثمَّ ما لبث أن تاقت نفسه لمواصلة دراسته العليا في ميدان الفلسفة والعلوم السياسية والتاريخية. وقد استطاع في سنوات قليلة أن يتحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة جون هويكنز عام 1884. وبمجرد تحصله على الدكتوراه عُيّن محاضرًا في قسم الفلسفة في جامعة شيكاغو، ثمَّ انتقل إلى جامعة كولومبيا، وبقي

---

(1) مجلة علامات. http://www.saidbengrad.net

(2) ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، مرجع سابق.

فيها حتى تقاعده عام 1930. تأثر بآراء وليم جيمس، ومذهب داروين الطبيعي. وكانت فلسفته منبثقة عن الاتجاه التجريبي البراجماتي. ومن أشهر مؤلفاته: (كيف نفكر)(1).

22- جون روبيرت فيرث Firth [1890-1960]: عالم لساني إنجليزي. درَّس اللسانيات في جامعة لندن في الفترة الممتدة من عام 1944- 1956. ويُعدُّ فيرث مؤسس المدرسة اللسانية الإنجليزية الحديثة. ومن مؤلفاته: (Papers in Linguistics)(2).

23- جون سيرل John Searle [1932-]: فيلسوف أمريكي معاصر، يعد من أبرز الفلاسفة المحدثين الذين ينتمون لتيار الفلسفة التحليلية التي طورها أوستن. درَّس الفلسفة في جامعة كاليفورنيا. وحاضر - بوصفه أستاذًا زائرًا - في عدد كبير من الجامعات العالمية. من أشهر أعماله: (أفعال الكلام)، و(التعبير والمعنى)، و(القصدية)، و(بناء الواقع الاجتماعي)(3).

24- جون لوك John Locke [1632- 1704]: فيلسوف ومفكر سياسي إنجليزي. تنقسم حياته إلى مرحلتين: تبدأ المرحلة الأولى من ميلاده في قرية سومرست حتى سن الرابعة عشرة في عام 1646، تليها مرحلة ثانية انتقل فيها إلى لندن لاستكمال دراسته في مدرسة وستمنستر في سن العشرين في عام 1952، انتقل بعدها إلى أكسفورد لدراسة الطب بمنحة من كلية المسيح. غير أنَّ دراسة الطب لم تستغرقه استغراقًا كاملًا بسبب شغفه بدراسة الفلسفة التي بدأت عام 1662، وهو على مشارف الثلاثين. لقد فصل لوك بين السياسة والأخلاق من جهة، وبين السياسة والدين من جهة أخرى. وكان ينظر إلى المرأة نظرة دونية، ويرى أنَّ دورها لا يتجاوز الزواج والإنجاب؛ حفاظًا على الجنس البشري. ومن أعماله: (رسالة في التسامح) (4).

25- جيرارد آي. نيرنبيرغ Gerard Nierenberg [1923- 2012]: محام أمريكي ناجح، مؤلف، وخبير في استراتيجية التفاوض والتواصل. كان من أوائل من أدركوا الدور الذي يلعبه التفاوض في حل النزاعات. كذلك، فهو رائد فلسفة (الكل رابح). في عام 1966 أسس معهدًا للتفاوض، وهو مؤسسة غير ربحية، تقدم تدريبًا حديثًا للمؤسسات التجارية والمتخصصة، والحكومات، والمسئولين التنفيذيين في

---

(1) عيسى الجراجرة، من فلاسفة البرجماتية: وليم جونس، جون ديوي، مجلة التربية، ع.67، قطر، 1984، ص.52.

(2) جون ليونز، نظرية المعنى عند فيرث في الميزان، تر. عبد الحكيم مجاهد، مجلة الفكر العربي- معهد الإنماء العربي، مج.15، ع.78، لبنان، 1994، ص. 24.

(3) جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي، تر. سعيد الغانمي، الجزائر، المغرب، لبنان، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار العربية للعلوم، 2006، ص.5.

(4) نبيل فرج، جون لوك (1632-1704): السياسة والأخلاق، مجلة الديمقراطية- وكالة الأهرام، مج.11، ع.42، مصر، 2011، ص ص.139-140.

مختلف أنحاء العالم. حصل على لقب رائد التدريب على التفاوض، من مجلة (فوريس)، ودخل كذلك في قائمة الحكماء الثمانية، التي تعدها مجلة (وول ستريت جورنال). وقد كتب ما يزيد على العشرين كتابًا، من الكتب الأفضل مبيعًا عن التفاوض والموضوعات ذات الصلة به. وقد ترجمت كتبه إلى أكثر من ثلاثين لغة[1].

26- الجيرداس جوليان غريماس A.J. Greimas [1917-1992]: سيميائي من أصل ليثواني، جاء لأول مرة إلى فرنسا عام 1926؛ لدراسة القانون في جامعة غرينوبل. وبينما هو هناك نما لديه تذوق لثقافة العصور الوسطى. وبعد أن حصل على شهادة الليسانس في الآداب عام 1939، بدأ في دراسة لهجة الفرانكو- بروفنسال. ثم عاد إلى ليثوانيا عام 1940 ليجد وطنه قد غزاه السوفيات، فالألمان على التوالي. وعند عودته إلى فرنسا عام 1944 التحق بالجامعة لدراسة الدكتوراه التي أكملها بمناقشة أطروحته عن الأزياء، التي كان عنوانها (الموضة 1830): مقالة وصفية لمفردات الثياب في صحف العصر. أسس مجلة اللغات بالتعاون مع رولان بارت وج. دوبوا وآخرين، كما نشر كتابه الرئيس المهم (علم المعاني البنوي). وكان عضوًا في مجموعة ليفي ستراوس للبحوث السيميائية في الكلية الفرنسية[2].

27- جيلز فوكونيي Gilles Fauconnier [1944-]: لساني فرنسي. أستاذ العلوم المعرفية في جامعة كاليفورنيا، في الولايات المتحدة الأمريكية. أسس مع مارك تيرنر نظرية المزج المفاهيمي (Conceptual Blending)[3].

28- رودولف كارناب Rudolf Carnap [1891- 1970]: فيلسوف ومنطقي ألماني، وأحد أبرز زعماء الفلسفة التجريبية المنطقية logical Empiricism أو الوضعية المنطقية logical Positivism. تلك الفلسفة التي ظهرت في فينا بعد الحرب العالمية الثانية - وبالتحديد في العشرينيات من هذا القرن - نتيجة الحوارات التي دارت بين مجموعة من الفلاسفة والعلماء والرياضيين المناطقة، الذين لم يقبلوا الإجابات التقليدية في الدوائر الفلسفية حول الإشكالات التي طرحتها المعرفة العلمية الحديثة. درس كارناب الفيزياء والرياضيات والفلسفة في جامعتي فرايبورج وبينا، وتتلمذ على يد المنطقي فريجه، وتأثر بعمق بكل من راسل وفتغنشتاين. والفلسفة - في نظر كارناب - منطق للعلوم،

---

([1]) جيرارد آي. نيرنبرج وهنري إتش. كاليرو، الفن الجديد للتفاوض، كيف ننجز أية صفقة، السعودية، مكتبة جرير، 2010، ص. 195.

([2]) جون ليتشه، خمسون مفكرًا اساسيًا معاصرًا، مرجع سابق، ص ص.270-280.

([3]) Gilles Fauconnier, Mental Spaces, The University of North Carolina at Chapel Hill. htt://www.unc.edu

ووظيفتها تتمثل في التحليل المنطقي للعلم[1]. ومن مؤلفاته: (البناء المنطقي للعالم)، و(التركيب المنطقي للغة)، و(الفلسفة والتركيب المنطقي).

29- رولان بارت Roland Barth [1915-1980]: فيلسوف فرنسي، ناقد أدبي، دلالي، ومنظر اجتماعي. ولد في شيربورغ، وتوفي أبوه ولم يكد يبلغ من العمر سنة واحدة؛ إذ أشرفت أمه على تربيته، وجده وجدته على فترات. بعد أن درَّس في رومانيا ومصر - إذ التقى بغريماس - ثم في كلية الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية، عُيّن بارت في الكلية الفرنسية عام (1977). إنَّ مثل هذه الوقائع الأساسية في سيرة حياة شخص ما كثيرًا ما تزود الناقد النفسي بالمادة المطلوبة لتفسير الجوانب الضمنية لأعمال الكاتب. إلا أنَّ بارت يأخذها بيده ويجعلها مادة خام لكتاباته الخاصة وحتى لأسلوبه. وينطبق هذا على اثنين من كتبه التي ألفها في أواخر حياته هما: (رولان بارت بقلم رولان بارت) و(كاميرا لوسيدا: تأملات حول التصوير). ومن آرائه: تحليل الأسطورة، والترميز اللغوي لنظام الموضة والأزياء، وشيفرة السرد الفاعلة في النص[2].

30- رومان جاكبسون Roman Jakobson [1896- 1982]: لساني أمريكي من أصل روسي، ولد بموسكو. انتقل إلى الولايات المتحدة الأمريكية بعد تأسيسه حلقة (براغ ) اللسانية، واستقر بها منذ عام 1941. اهتم في أعماله بالفونولوجيا اللسانية النفسية، ونظرية الإعلام، واللغة الشعرية[3].

31- راي بورديسل Ray BirdWhistell [1918- 1994]: أنثروبولوجي أمريكي. باحث في مجال الإيماءات الجسمية. درس حركات الجسم الإنساني، وأنساق سنن اللغة غير اللسانية. ولد في سنسناتي. ومات في مرض سرطان الكبد[4].

32- راي جاكندوف Ray Jackendoff [1945-]: لساني أمريكي. درس على يد اللساني الأمريكي الشهير نعوم تشومسكي وموريس هالي، في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا. تحصل على درجة الدكتوراه في اللسانيات عام 1969. قبل أن ينتقل إلى جامعة تافتس في عام 2005 كان جاكندوف أستاذًا

---

([1]) أكرم مطلق محمد، مبدأ التحقق عند التجريبية المنطقية: كارناب أنموذجًا، مجلة كلية التربية- الجامعة المستنصرية، ع.4، م.1، العراق، 2011، ص ص.453- 454.

([2]) جون ليشته، خمسون مفكرًا اساسيًا معاصرًا، مرجع سابق، ص ص.253- 26.

([3]) أمبرتو إيكو، سيميائيات الأنساق البصرية، مرجع سابق، ص. 152.

([4]) Ray BirdWhistell, Kinesics Theory of Communication, Joana S. Dabalos, AB-C2,pp.2-3.

ورئيسًا لقسم اللسانيات، في جامعة برانديز منذ عام 1971 إلى 2005. حاز على جوائز عديدة، منها جائزة رئيس الوزراء في مجال العلوم المعرفية(1).

33- زولتان كوفيتش Zoltȧn Kövecses [1946-]: لساني. أستاذ اللسانيات في قسم الدراسات الأمريكية في جامعة إيوتفوس لوراند (Eötvös Lorȧnd) في بودابست بهنغاريا(2). من مؤلفاته: (مفاهيم العاطفة)، و(الاستعارة والعاطفة)، و(الإنجليزية الأمريكية)، و(الاستعارة في الثقافة).

34- السيدة ويلبي Lady Welby [1837-1912]: سيدة بريطانية قضت معظم وقتها في السفر والترحال، وكانت عرابة الملكة فكتوريا، إذ كانت تعمل على خلق الجو الاجتماعي لها. تزوجت من السياسي البريطاني (William Earle Welby-Gregory). كان لها مراسلات مع عدد من المفكرين في القرن التاسع عشر. وكتبت حول العلامات كتابات، إذ نُشر لها أول كتاب فلسفي عام 1903 بعنوان (What is Meaning?)، وفي عام 1911 نشرت في الموسوعة البريطانية مقالًا مطولًا باسم (Significs). وفي بداية عام 1900 اتصلت ببورس وبدأت المراسلات بينهما في موضوع السيميائيات، إذ أسفرت رسائلهما عن نشر موضوعات حول السيميائيات تحت عنوان ( Semiotics et significs) (3).

35- فرديناند دو سوسير Ferdinand de Saussure [839- 1913]: عالم لسانيات سويسري. يعد مؤسس علم اللسانيات الحديث. درس ببرلين وليبزج، ثم بدأ حياته العملية بتدريس اللسانيات في باريس. ثم انتقل إلى جامعة جنيف، ليصبح أستاذ اللغة السنسكريتية والهندو- أوروبية فيها. وقد طوّر دو سوسير مفهومًا للسانيات بوصفها نسقًا متكاملًا مغلقًا على نفسه، يمكن أن ينظر إليه وظيفيًا وبنائيًا. وكان من أوائل من دعا إلى نشأة علم مستقل يدرس حياة العلامات داخل المجتمع يدعى (السيميولوجيا) (semiology) . وقد نُشر كتاب دو سوسير (Cours de linguistique générale) بعد وفاته،

---

(1) Op.Cit, Wikipedia, the free encyclopedia.

(2) Zoltȧn Kövecses, Metaphor and Emotion, Language, Culture, and Body in Human Feeling, Cambridge University Press, 2000.

(3) Op.Cit, Wikipedia, the free encyclopedia; Charles S. Peirce, Chance, Love, Logic. Philosophical essays. Edited and introduced by Morris. R, Cohen. With an essay by John Dewey. Introd: to the Bison Books. Ed by Kenneth, Line Center. University of NEBRASKO, PRESS Lincoln and London. 1998. P: XIII.

ويعتمد هذا الكتاب على المذكرات التي دونها طلابه في أثناء إلقائه محاضراته في اللسانيات، في جامعة جنيف ما بين سنة 1906 و1911. وترجم هذا الكتاب إلى أكثر من لغة[1].

36- فيثاغورس Pythagoras [580 ق.م- 500 ق.م]: عالم رياضيات ومفكر يوناني. ولد في ساموس، وهي جزيرة في شرق إيجه. فلما ناهز الأربعين قصد إيطاليا الجنوبية فأنشأ فيها فرقة علمية دينية. ويذكر أنَّ فيثاغورس هو الذي وضع لفظ (فلسفة). درس الأعداد والأشكال والأصوات، وما فيها من تقابل، وما لها من قوانين[2].

37- القديس أوغسطين Augustinus [354- 430]: كاتب وفيلسوف من أصل نوميدي-لاتيني. ولد في طاغاست (حاليا سوق أهراس، الجزائر) . يُعدُّ أحد أهم الشخصيات المؤثرة في المسيحية الغربية. تعتبره الكنيستان الكاثوليكية والأنغليكانية قديسًا، وأحد آباء الكنيسة البارزين، وشفيع المسلك الرهباني الأوغسطيني. يعتبره العديد من البروتستانت، وخاصة الكالفنيون أحد المنابع اللاهوتية لتعاليم الإصلاح البروتستانتي حول النعمة والخلاص. وتعده بعض الكنائس الأورثوذكسية مثل الكنيسة القبطية الأرثوذكسية قديسًا. تلقّى تعليمه في روما وتعمّد في ميلانو. لا تزال مؤلفاته - بما فيها الاعترافات، التي تعتبر أول سيرة ذاتية في الغرب - مقروءة في شتى أنحاء العالم[3].

38- كلود ليفي ستراوس C.L. Strauss [1908- 2009]: عالم أساطير فرنسي، ولد ببروكسل. وهو يعد من الأوائل الذين أرسوا قواعد علم الأناسة البنوي. ومن مؤلفاته الشهيرة: البنى الأولانية للقرابة (1949)، والفكر المتوحش (1962)، النيئ والمطبوخ (1964)، هذا علاوة على العديد من المقالات التي جمعت في مؤلف بعنوان (علم الأناسة البنوي) [4].

39- لويس يامسلف Louis Hjelmslev [1899- 1966]: عالم لساني وسيميائي ديناماركي. حاول أن يضيف الصرامة والوضوح إلى نظرية دو سوسير العامة في اللغة والسيميائيات. وهو صاحب

---

([1]) جون ليشته، خمسون مفكرًا اساسيًا معاصرًا، مرجع سابق، ص ص.307-315.؛ فرديناند دي سوسير، فصول من دروس في علم اللغة العام، تر. عبد الرحمن أيوب، (ضمن كتاب: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا)، إشراف سيزا قاسم، ونصر حامد أبو زيد، القاهرة، دار التنوير للطباعة والنشر، 2014، ص.179.

([2]) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ص. 34- 41.

([3]) ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، مرجع سابق.

([4]) أمبرتو إيكو، سيميائيات الأنساق البصرية، مرجع سابق، ص. 154.

نظرية الـ (Glossematics). يرى يامسلف أنَّ اللغة نسق من العلامات وعملية تحقق في آن واحد، ويجب أن تدرس في ذاتها ولذاتها. ومن أشهر كتبه (مقدمة في نظرية اللغة) (1).

40- ليونارد بلومفيلد Leonard Bloomfield [1887- 1949]: عالم لساني أمريكي، وأحد أهم الرائدين في مجال اللسانيات البنوية في الولايات المتحدة الأمريكية خلال الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين. نال شهادته الجامعية من جامعة هارفارد عام 1906. استطاع بلومفيبد أن يخرج الدراسات اللسانية من طور الآراء النظرية والفلسفية إلى ميدان جديد من الاستقلال المنهجي والدقة الموضوعية؛ مما جعل من اللسانيات أنموذجًا يستطيع أن يحذو حذوه كثير من العلوم الأخرى. من مؤلفاته: كتاب (اللغة) (2).

41- ميشال لوغرين Michael Loughran [1937-]: كاتب ومؤلف فرنسي. فرَّق في مؤلفه (الاستعارة والمجاز المرسل) بين كيفية الانتقال من معنى إلى آخر في الاستعارة والمجاز المرسل. ويرى أنَّ الهدف من الاستعارة هو إحداث انفعال شعوري في نفسية المتلقي.

42- مارك جونسون Mark Johnson [1949-]: أستاذ الآداب الليبرالية والعلوم في قسم الفلسفة في جامعة ولاية أوريغون. له إسهامات في الفلسفة المتجسدة، والعلوم، واللسانيات المعرفية. كتب في مواضيع فلسفية متعددة، منها ما يتعلق بفلسفة جون ديوي، وكانط. اشترك مع جورج لايكوف في تأليف عدد من الكتب(3).

43- ماكس بلاك Max Black [1909- 1988]: فيلسوف بريطاني أمريكي. ولد في باكو الروسية (الآن أذربيجان). درس الرياضيات في جامعة كوينز بكامبردج. قدم إسهامات في مجال الفلسفة وفلسفة اللغة والرياضيات والعلوم والآداب. نشر مجموعة من الدراسات حول أعمال الفلاسفة، مثل فريجة(4).

44- نعوم تشومسكي Noam Chomsky [1928- ]: ولد تشومسكي في مدينة فيلادلفيا بالولايات المتحدة الأمريكية. يُعدُّ مؤسس نظرية النحو التوليدي التحويلي التي قوّضت النظريات السلوكية السابقة عند بياجيه. واشتهر في مجال السجال السياسي؛ إذ ناهض السياسة الأمريكية في فيتنام والشرق الأوسط. ومن أهم أعماله في علم اللغة: البنيات التركيبية (1957)، واللغة والعقل (1968). إنَّ

---

(1) Op.Cit, Wikipedia, the free encyclopedia.

(2) محمد محمود غالي، تطورات الدراسات اللغوية، المجلة- الهيئة المصرية العامة للنشر، س.9، ع.105، مصر، 1965، ص.41.

(3) Op.Cit, Wikipedia, the free encyclopedia.

(4) Ibid.

إسهامات تشومسكي في اللسانيات، وفي الفكر المعاصر يمكن النظر إليها من ثلاث زوايا: الأولى، تتمثل في نقل التأكيد في اللسانيات من المستوى الاستقرائي والوصفي الصارم إلى المستوى المثالي المتعلق بالكفاءة والمقدرة و(البنية العميقة) (Deep Structure). والثانية، الكفاءة اللغوية لا تكتسب بصورة استقرائية من خلال التعلم الشرطي القائم على فكرة المنبه - الاستجابة الذي يعتمده السلوكيون، وإنما هي نتيجة قدرة معرفية فطرية ذاتية يمتلكها البشر. أما الثالثة، فإنَّ التمييز بين (الكفاءة) و(الأداء) قد جرى استعماله على نحو استعارة في الدراسات البنوية في حقول أخرى مثل الفلسفة وعلم الاجتماع، مثلًا فكرة هابرماس عن (الكفاءة التواصلية)، ومفهوم (الهابيتوس) عند بورديو[1].

45- هانز إلدل Hans Uldall [1907- 1957]: لغوي دينماركي. طور نظرية الغلوماستيكا بالتعاون مع لويس يامسلف. بعد أن درس اللغة الإنجليزية في جامعة كوبنهاجن ذهب إلى لندن لدراسة علم الأصوات مع دانيال جونز. في عام 1929 درّس مجموعة من المحاضرات في جامعة كيب تاون، وفي عام 1930 عاد إلى لندن ليدرِّس الصوتيات. وفي الفترة الممتدة من عام 1931 إلى 1932 ذهب إلى كاليفورنيا؛ ليقوم بأعمال ميدانية على اللغة. درس أيضًا الأنثروبولوجيا مع فرانس بواز في كولومبيا، وتحصل على الماجستير عام 1944[2].

46- هنري إتش. كاليرو Henry H. Calero: مؤلف وكاتب في مجال التفاوض والتواصل. وهو الرئيس السابق لمؤسسة سي- إم آسوشيتس، وهي مؤسسة استشارات إدارية متخصصة في إقامة ندوات حول التفاوض والعلاقات بين الأشخاص، والتواصل . وإلى جانب عمله كمستشار وكاتب للمطبوعات المهنية والأكاديمية والتقنية، اشترك مع نيرنبرج في تأليف الكتاب الأكثر مبيعًا (كيف تقرأ الشخص مثل الكتاب)[3].

---

([1]) جون ليشته، خمسون مفكرًا اساسيًا معاصرًا، مرجع سابق، ص ص.111-119.؛ نعوم تشومسكي، اللغة البشرية وأنظمة سيميوطيقية أخرى، تر. كاظم نعمة الحلقي، (ضمن كتاب: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا)، إشراف سيزا قاسم، ونصر حامد أبو زيد، القاهرة، دار التنوير للطباعة والنشر، 2014، ص.229.

([2]) Op.Cit, Wikipedia, the free encyclopedia.

([3]) جيرارد آي. نيرنبرج وهنري إتش. كاليرو، الفن الجديد للتفاوض، مرجع سابق، ص ص.195- 196.

# ثبت المصطلحات

| | |
|---|---|
| The Ground of the Represetamen | أساس الممثل |
| Inference | استدلال |
| Orientational Metaphors | استعارات اتجاهية |
| Ontological Metaphors | استعارات أنطولوجية |
| Structural metaphors | استعارات بنوية |
| Metaphor | استعارة |
| Induction | استقراء |
| Schema induction | استقراء الخطاطة |
| Deduction | استنباط |
| Demonstrative | اسم إشارة |
| Common noun | اسم جنس |
| Synapses | اشتباك عصبي |
| The frame of Metaphor | إطار محيط بالاستعارة |
| Arbitrariness of the sign | العلامة اعتباطية |
| Presupposition | افتراض |
| Mechanism | آلية |
| Qualitative Possibility | إمكان كيفي |
| Expectative | انتظار |
| Instructions | أوامر |
| Firstness | أولانية |
| Connotation | إيحاء |
| Kinesics | إيمائية |
| Syntactical  Aspect | بعد تركيبي/ نحوي |
| Pragmatical Aspect | بعد تداولي |
| Semantical Aspect | بعد دلالي |
| Logical Aspect | بعد منطقي |
| Existential / Practical Aspect | بعد وجودي/ فعلي |
| Pure Rhetoric | بلاغة خالصة |
| Syntactic Structures | بنيات تركيبية |
| Deep Structure | بنية عميقة |
| Focus of Metaphor | بؤرة الاستعارة |
| Pragmatics | تداولية |
| Significance | تدلال، دلالة، معنى |
| Logical Syntax | تركيب منطقي |
| Isotopy | تشاكل |
| Correlation | ارتباط، اقتران |
| Expression | تعبير |
| The predicate Expression | تعبير المحمول |

| | |
|---|---|
| The Subject Expression | تعبير الموضوع |
| Interaction | تفاعل |
| Rudimentary Assertion | تقرير أولي |
| Non-verbal communication | تواصل غير لفظي |
| Thirdness | ثالثانية |
| Secondness | ثانيانية |
| Culture | ثقافة |
| Primitive Culture | ثقافة بدائية |
| Gestalt | جشطلت |
| Vehicle | حامل |
| Sign Vehicle | حامل العلامة |
| Metaphorical Predication | حمل استعاري |
| Proper meaning superstition | خرافة المعنى الخاص |
| Pragmatic Properties | خصائص تداولية |
| Signifier | دال |
| Semiosis | دلالات مفتوحة |
| Frames | أطر |
| The Donotation | دلالة تعيينية (مرجعية) |
| Gusteme | ذوقم |
| Desires | رغبات |
| Symbol | رمز |
| Collective behavior | سلوك جماعي |
| Gestural behavior | سلوك إشاري |
| Code | سنن |
| Secret Code | سنن سري |
| Morse Code | سنن مورس |
| Semiotics | سيميائيات |
| Semiology | سيميولوجيا |
| Tree Porphyry | شجرة فورفورية |
| Its Corresponding Truth Condition | شروط الصدق المقابلة للمعنى الحرفي للمتلفظ |
| Form | شكل |
| Expression- form | شكل التعبير |
| Content- form | شكل المحتوى |
| Acoustics Image | صورة أكوستية |
| pronoun | ضمير |
| Phaneroscopy/ Phenomenology | ظاهراتية |
| Habits | عادات |
| Convention | عُرف |
| Causal relations hold | علاقة سببية |

| | |
|---|---|
| Sign | علامة |
| Body Gesture Signs | علامة إشارية جسمية |
| Iconic sign | علامة أيقونية |
| Dicisign | علامة تصديقية |
| Argument | علامة حجية |
| Rhema | علامة خبرية |
| Symbol | علامة رمزية |
| Legisign | علامة عرفية |
| Rhematic Iconic Legisign | علامة عرفية أيقونية خبرية |
| Dicent Symbolic Legisign | علامة عرفية رمزية تصديقية |
| Argument Symbolic Legisign | علامة عرفية رمزية حجية |
| Rhematic Symbolic Legisign | علامة عرفية رمزية خبرية |
| Dicent Indexical Legisign | علامة عرفية قرينية تصديقية |
| Rhematic Indexical Legisign | علامة عرفية قرينية خبرية |
| Non-Linguistic sign | علامة غير لسانية |
| Sinsign | علامة فردية |
| Rhematic Iconic Sinsign | علامة فردية أيقونية خبرية |
| Dicent Indexical Sinsign | علامة فردية قرينية تصديقبة |
| Rhematic Indexical Sinsign | علامة فردية قرينية خبرية |
| Index | علامة قرينية |
| Qualisign | علامة كيفية |
| Rhematic Iconic Qualisign | علامة كيفية قرينية خبرية |
| Linguistic sign | علامة لسانية |
| Phonetics | علم الأصوات |
| Syntactics | علم التركيب |
| Algebra | علم الجبر |
| Semantics | علم الدلالة |
| Gestalt psychologists | علم النفس الجشطلتي |
| Phonology | علم وظائف الأصوات |
| Signprocess | عملية الدلالة |
| Glosseme | غلوسيم |
| Glossematics | غلوماستيكية |
| Ipotesi Regolativa | فرضية ضابطة |
| Mental Spaces | فضاءات ذهنية |
| Comparative philology | فقه اللغة المقارن |
| Thought | فكرة |
| logical Empiricism | فلسفة تجريبية منطقية |
| Pythagoreanism | فيثاغورية |
| Pheme | فيم (سمة مميزة على مستوى التعبير) |

| | |
|---|---|
| Manner | قاعدة الطريقة |
| Quantity | قاعدة الكم |
| Relation | قاعدة المناسبة |
| Quality | قاعدة النوع |
| Cognitive Constraint | القيد المعرفي |
| Metonymy | كناية |
| Parole | كلام |
| Vesteme | لبسم |
| Langue | لسان |
| Extralinguistic | خارج لساني |
| Body language | لغة الجسم |
| Meta Language | لغة واصفة |
| Kinemics | لغة الكينيمات |
| Lexeme | لكسيم |
| Substance | مادة |
| Expression- substance | مادة التعبير |
| Content- substance | مادة المحتوى |
| Cooperative Principle | مبدأ التعاون |
| Conceptions | متصورات |
| Synecdoche | مجاز مرسل |
| Onomatopoeia | محاكاة للطبيعة |
| Content | محتوى |
| Tenor | محمول |
| Syntagmatic | محور تركيبي |
| Paradigmatic | محور استبدالي |
| Signified | مدلول |
| Denotatum | مرجع |
| Conceptual Blending | مزج مفاهيمي |
| Intermediate | مستوى وسيط |
| Similarly | مشابهة |
| Referent | مشار إليه |
| Significatum | معنى |
| Metaphorical Meaning | معنى استعاري |
| Speakers Utterance Meaning | معنى تلفظ المتكلم |
| Literal Meaning | معنى حرفي |
| Seme | معنم (سمة مميزة على مستوى المحتوى) |
| Designatum | مُعيَّن |
| Concept | مفهوم |
| Possible Speakers Intention | مقاصد ممكنة للمتكلم |

| | |
|---|---|
| Metaphor Acceptabilty | مقبولية الاستعارة |
| Metaphor Intentionality | مقصدية الاستعارة |
| Representamen | ممثل |
| Bivalent /Dyadic | منطق أرسطي ثنائي / الزوجي |
| Proper logic | منطق خالص |
| Encyclopedia | موسوعة |
| Object | موضوع |
| Dynamic Object | موضوع دينامي |
| Interpretant | مؤوَّل |
| Interpreter | مؤوِّل |
| Dynamic Interpretant | مؤوَّل دينامي |
| Energetic Interpretant | مؤوَّل طاقوي |
| Affective Interpretant | مؤوَّل عاطفي |
| Immediate Interpretant | مؤوَّل مباشر |
| Logic Interpretant | مؤوَّل منطقي |
| Systematic Interpretant | مؤوَّل نسقي |
| Final (Normal) Interpretant | مؤوَّل نهائي (طبيعي) |
| Methology | ميثولوجيا |
| Pure Grammar | نحو خالص |
| Grammatical speculative | نحو نظري |
| Replica | نسخة |
| System | نسق |
| Formalistic | نظرية شكلانية |
| Noeme | نؤيم (وحدة لغوية مجردة صغرى) |
| Non-verbal expression | وسائل التعبير غير اللفظية |
| Function emotive | وظيفة انفعالية |
| logical Positivism | وضعية منطقية |

# ملاحق العلامات

## ملحق (أ)

## العلامات الإشارية الجسمية

### ملحق (1/1)

### العلامات الإشارية الصادرة عن الوجه

| الكتاب | الباب | الجزء | الصفحة | الحديث | العلامة |
|---|---|---|---|---|---|
| الطَّهارة | وقوت الصلاة | 1 | 20 | 7 | سُئِل مالك عن رجل توضَّأ فنسي، فغسل وجهه قبل أن يتمضمض، (...) فقال: أمّاَ الذي غسل وجهه قبل أن يتمضمض، فليتمضمض ولا يعد غسل وجهه. |
| الطَّهارة | جامع الوضوء | 1 | 31 | 30 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "إذا توضَّأ العبد المؤمن، (...) فإذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه". |
| الطَّهارة | ما جاء في المسح على الخفين | 1 | 35 | 41 | فسكبت عليه الماء فغسل وجهه. |
| الطَّهارة | العمل في التيمم | 1 | 56 | 90 | نزل عبدالله فتيمَّم صعيدًا طيِّبًا، فمسح وجهه ويديه إلى المرفقين، ثُمَّ صَلَّى. |
| صلاة الليل | ما جاء في صلاة الليل | 1 | 118 | 4 | أنَّ رسول الله - ﷺ -، سمع امرأة من الليل تصلِّي (...) فكره ذلك رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، حتى عُرِفت الكراهية في وجهه. |
| صلاة الليل | صلاة النبي - صلى الله عليه وسلم - في الوتر | 1 | 121 | 11 | فنام رسول الله ﷺ. حتى إذا انتصف الليل، أو قبله بقليل، أو بعده بقليل، استيقظ رسول الله ﷺ. فجلس يمسح النَّوم عن وجهه بيده. |
| قصر الصَّلاة في السفر | الجمع بين الصلاتين في الحضر والسفر | 1 | 144 | 2 | غسل رسول الله - ﷺ - ، فيه وجهه ويديه. ثُمَّ أعاده فيها. فجرت العين بماء كثير. فاستقى النَّاس. |
| قصر الصَّلاة في السفر | سترة المصلي في السفر | 1 | 157 | 42 | رأيت عبدالله بن عمر إذا أهوى ليسجد، مسح الحصباء لموضع جبهته، مسحًا خفيفًا. |
| القبلة | النهي عن البصاق في القبلة | 1 | 194 | 4 | أنَّ رسول الله - ﷺ -، رأى بصاقًا في جدار الكعبة، فحكَّه. ثُمَّ أقبل على النَّاس، فقال: "إذا كان أحدكم يُصَلِّي، فلا يبصق قبل وجهه. فإنَّ الله تبارك وتعالى قبل وجهه إذا صَلَّى". |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| القرآن | ما جاء في القرآن | 1 | 203 | 7 | قالت عائشةَ: ولقد رأيته ينزل عليه في اليوم الشَّديد البرد، فيفصم عنه، وإنَّ جبينه ليتفصَّدُ عَرَقًا. |
| الاعتكاف | ما جاء في ليلة القدر | 1 | 319 | 9 | فأبْصرت عيناي رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ انصرف وعلى جبهته وأنفه أثر الماء والطين. من صبح ليلة إحدى وعشرين. |
| الحج | تخمير المحرم وجهه | 1 | 327 | 13 | أنَّه رأى عثمان بن عفّان يغطِّي وجهه وهو محرم. |
| الحج | تخمير المحرم وجهه | 1 | 327 | 14 | أنَّ عبدالله بن عمر كفَّن ابنه، واقد بن عبدالله. ومات بالجحفة محرمًا. وخمَّر رأسه ووجهه. |
| الحج | تخمير المحرم وجهه | 1 | 328 | 16 | عن فاطمة بنت المنذر؛ أنَّها قالت: كُنَّا نُخمِّر وجوهنا ونحن محرمات. ونحن مع أسماء بنت أبي بكر. |
| الحج | ما لا يحل للمحرم أكله من الصيد | 1 | 353 | 83 | عن الصعب بن جثامة الليثي؛ أنَّه أهدى لرسول الله ـ ﷺ ـ حمارًا وحشيًّا (...) فردَّه عليه رسول الله ـ ﷺ ـ ، فلمَّا رأى رسول الله ـ ﷺ ـ ، ما في وجهي قال: "إنَّا لم نردُّه عليك، إلَّا أنَّا حُرُم". |
| الحج | ما لا يحل للمحرم أكله من الصيد | 1 | 354 | 85 | رأيت عثمان بن عفّان بالعرج. وهو محرم، في يوم صائف. قد غطَّى وجهه بقطيفة أرجُوان. |
| الحج | الحج عمن يحج عنه | 1 | 359 | 97 | كان الفضل بن عبّاس رديف رسول الله ﷺ. فجاءته امرأة من خثعم تستفتيه. فجعل الفضل ينظر إليها وتنظر إليه. فجعل رسول الله ـ ﷺ ـ يصرف وجه الفضل إلى الشِّقّ الآخر. |
| الطلاق | ما جاء في الإحداد | 1 | 596 | 101 | فدعت أمُّ حبيبة بطيب فيه صفرة خلوق أو غيره. فدهنت به جارية. ثُمَّ مسحت بعارِضَيْها. |
| العقول | ما جاء في عقل الشجاج | 2 | 858 | 6 | والمنقّلة التي يطير فراشها من العظم. ولا تخرق إلى الدماغ. وهي تكون في الرأس وفي الوجه. |
| صفة النبي صلى الله عليه وسلم | ما جاء في صفة النبي صلى الله عليه وسلم | 2 | 919 | 1 | وتوفاه الله عزَّ وجلَّ على رأس ستين سنة. وليس في رأسه ولحيته عشرون شعرة بيضاء ﷺ. |
| العين | الوضوء من العين | 2 | 939 | 2 | وقال: "علام يقتل أحدكم أخاه؟ ألّا برّكت. اغتسل له" فغسل عامر وجهه ويديه، |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | | | | ومرفقيه وركبتيه، وأطراف رجليه، وداخلة إزاره في قدح. ثم صُبَّ عليه. |
| الشَّعَر | ما جاء في المتحابين في الله | 2 | 953 | 16 | ثُمَّ جئته من قِبَلِ وجهه فسلَّمت عليه. |
| الاستئذان | ما جاء في الصور والتماثيل | 2 | 966 | 8 | عن عائشة زوج النبي - صلى الله عليه وسلم -؛ أنَّها اشترت نمرقة فيها تصاوير. فلمّا رآها رسول الله - ﷺ - قام على الباب فلم يدخل. فعرفت في وجهه الكراهية. |
| الكلام | ما جاء في إضاعة المال وذي الوجهين | 2 | 991 | 21 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "من شرّ الناس ذو الوجهين. الذي يأتي هؤلاء بوجه وهؤلاء بوجه". |
| الصدقة | ما يكره من الصدقة | 2 | 1000 | 14 | أنَّ رسول الله - ﷺ - استعمل رجلًا من بني الأشهل على الصّدقة. فلمّا قدم سأله إبلًا من الصّدقة. فغضب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حتى عُرِف الغضب في وجهه. وكان ممّا يُعرف الغضب في وجهه أن تحمرّ عيناه. |

**ملحق (2/1)**

**العلامات الإشارية الصادرة عن اليد**

| الكتاب | الباب | الجزء | الصفحة | الحديث | العلامة |
|---|---|---|---|---|---|
| الطَّهارة | العمل في الوضوء | 1 | 20 | 7 | سُئِل مالك عن رجل توضَّأ فنسي، (...) أو غسل ذراعيه قبل أن يغسل وجهه، فقال:(...) وأمَّا الذي غسل ذراعيه قبل وجهه، فليغسل وجهه، ثُمَّ ليعد غسل ذراعيه، حتى يكون غسلهما بعد وجهه. |
| الطَّهارة | وضوء النائم إذا قام للصلاة | 1 | 21 | 9 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "إذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها في وضوئه، فإنَّ أحدكم لا يدري أين باتت يده". |
| الطَّهارة | ترك الوضوء مما مسته النار | 1 | 26 | 22 | أنَّ عثمان بن عفَّان أكل خبزًا ولحمًا، ثُمَّ مضمض، وغسل يديه، ومسح بهما وجهه، ثُمَّ صلَّى ولم يتوضَّأ. |
| الطَّهارة | جامع الوضوء | 1 | 31 | 30 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "إذا توضَّأ العبد المؤمن، (...) فإذا غسل يديه خرجت الخطايا من يديه. حتَّى تخرج من تحت أظفار يديه ". |
| الطَّهارة | جامع الوضوء | 1 | 32 | 32 | رأيت رسول الله - ﷺ - ، وحانت صلاة العصر، فالتمس النَّاس وضوءًا فلم يجدوه. فأُتي رسول الله - ﷺ - بوضوء في إناء. فوضع رسول الله - ﷺ - في ذلك الإناء يده. ثُمَّ أمر الناس يتوضئون منه. قال أنس: فرأيت الماء ينبع من تحت أصابعه. فتوضأ الناس حتى توضئوا عن آخرهم. |
| الطَّهارة | ما جاء في المسح بالرأس والأذنين | 1 | 34 | 37 | أنَّ عبد الله بن عمر كان يأخذ الماء بأصبعيه لأذنيه. |
| الطَّهارة | العمل في الرعاف | 1 | 39 | 49 | رأيت سعيد بن المُسيَّب يرْعُف، فيخرج منه الدَّم، حتى تختضب أصابعه من الدَّم الذي يخرج من أنفه، ثُمَّ يصلِّي، ولا يتوضَّأ. |
| الطَّهارة | الوضوء من قبلة الرجل امرأته | 1 | 43 | 64 | قُبْلَة الرجل امرأتَه، وجسُّها بيده، من الملامسة. فمن قبَّل امرأته، أو جسَّها بيده، فعليه الوضوء. |
| الطَّهارة | العمل في غسل | 1 | 44 | 67 | أنَّ رسول الله - ﷺ - ، كان، إذا اغتسل من الجنابة، بدأ بغسل يديه، ثُمَّ توضَّأ كما |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | الجنابة | | | | يتوضَّأ للصَّلاة، ثُمَّ يدخل أصابعه في الماء، فيخلِّل بها أصول شعره، ثُمَّ يصبُّ على رأسه ثلاث غرفات. |
| الطَّهارة | إعادة الجنب الصلاة. وغسله إذا صلى ولم يذكر. وغسله ثوبه | 1 | 48 | 79 | أنَّ رسول الله - ﷺ - ، كَبَّر في صلاة من الصلوات، ثُمَّ أشار إليهم بيده أن امكثوا. فذهب، ثُمَّ رجع وعلى جلده أثر الماء. |
| الطَّهارة | جامع غسل الجنابة | 1 | 52 | 88 | سُئِل مالك عن رجل جنب، وُضِع له ماء يغتسل به، فسها، فأدخل أصبعه فيه، ليعرف حرَّ الماء من برده. قال مالك: إن لم يكن أصاب أصبعه أذى، فلا أرى ذلك يُنجِّس عليه الماء. |
| الطَّهارة | في التيمم | 1 | 54 | 89 | قالت عائشة: فعاتبني أبو بكر، فقال ما شاء الله أن يقول. وجعل يطعن بيده في خاصرتي. |
| الطَّهارة | العمل في التيمم | 1 | 56 | 90 | نزل عبدالله فتيمَّم صعيدًا طيِّبًا، فمسح وجهه ويديه إلى المرفقين، ثُمَّ صَلَّى. |
| الصَّلاة | افتتاح الصلاة | 1 | 75 | 16 | أنَّ رسول الله - ﷺ -، كان إذا افتتح الصَّلاة، رفع يديه حذو منكبيه. وإذا رفع رأسه من الرُّكوع، رفعهما كذلك أيضًا. وقال: "سمع الله لمن حَمِدَه، ربَّنا ولك الحمد". |
| الصَّلاة | العمل في القراءة | 1 | 81 | 32 | عن يزيد بن رومان؛ أنَّه قال: كنت أصلِّي إلى جانب نافع بن جُبير بن مُطْعِم، فيغمزني، فأفتح عليه، ونحن نصلِّي. |
| الصَّلاة | ما جاء في أم القرآن | 1 | 83 | 37 | فوضع رسول الله - ﷺ - ، يدَه على يده... فقال: "إنِّي لأرجو أن لا تخرج من المسجد حتى تعلم سورة؛ ما أنزل الله في التوراة ولا في الإنجيل، ولا في القرآن مثلها". |
| الصَّلاة | العمل في الجلوس في الصلاة | 1 | 88 | 48 | وكيف كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصنع؟ قال: كان إذا جلس في الصَّلاة، وضع كفَّه اليمنى على فَخِذه اليمنى، وقبض أصابعه كُلَّها. وأشار بأصبعه التي تلي الإبهام، ووضع كفَّه اليسرى على فخذه اليسرى. |
| الجمعة | ما جاء في الساعة التي في يوم | 1 | 108 | 15 | أنَّ رسول الله - ﷺ -، ذكر يوم الجمعة، فقال: "فيه ساعة لا يوافقها عبد مسلم، وهو قائم يصلِّي، يسأل الله شيئًا، إلَّا أعطاه |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | الجمعة | | | | إياه" وأشار رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بيده، يقلِّلها. |
| صلاة الليل | ما جاء في صلاة الليل | 1 | 117 | 2 | عن عائشة، زوج النبيِّ، أنَّها قالت: كنت أنام بين يدي رسول الله - ﷺ - ورجلاي في قبلته. فإذا سجد غمزني، فقبضت رجليَّ. فإذا قام بسطتهما. |
| صلاة الليل | صلاة النبي – صلى الله عليه وسلم – في الوتر | 1 | 121 | 11 | فوضع رسول الله - ﷺ - يده اليمنى على رأسي، وأخذ بأذني اليمنى يفتلها. |
| صلاة الجماعة | العمل في صلاة الجماعة | 1 | 134 | 14 | قمت وراء عبدالله بن عمر في صلاة من الصَّلوات، وليس معه أحد غيري. فخالف عبدالله بيده، فجعلني حذاءه. |
| صلاة الجماعة | صلاة الإمام وهو جالس | 1 | 135 | 17 | صلَّى رسول الله - ﷺ - وهو شَاكٍ. فصلَّى جالسًا. وصلَّى وراءه قوم قيامًا. فأشار إليهم أن اجلسوا. |
| صلاة الجماعة | صلاة الإمام وهو جالس | 1 | 136 | 18 | فأشار إليه رسول الله - ﷺ - أن كما أنت. فجلس رسول الله - ﷺ - إلى جنب أبي بكر. |
| قصر الصَّلاة في السفر | الجمع بين الصلاتين في الحضر والسفر | 1 | 144 | 2 | غسل رسول الله - ﷺ - ، فيه وجهه ويديه. ثُمَّ أعاده فيها. فجرت العين بماء كثير. فاستقى النَّاس. |
| قصر الصَّلاة في السفر | التشديد في أن يمر أحد بين يدي المصلي | 1 | 154 | 33 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "إذا كان أحدكم يُصلِّي، فلا يدع أحدًا يمرُّ بين يديه". |
| قصر الصَّلاة في السفر | وضع اليدين إحداهما على الأخرى في الصلاة | 1 | 159 | 47 | كان النَّاس يُؤمرون أن يضع الرَّجل اليد اليمنى على ذراعه اليسرى في الصَّلاة. |
| قصر الصَّلاة في السفر | وضع اليدين على ما يوضع عليه الوجه في السجود | 1 | 163 | 59 | أنَّ عبدالله بن عمر كان إذا سجد، وضع كفَّيه على الذي يضع عليه جبهته. |
| قصر الصَّلاة في السفر | وضع اليدين على ما يوضع عليه | 1 | 163 | 59 | قال نافع: ولقد رأيته في يوم شديد البرد، وإنَّه ليخرج كفَّيه من تحت برنس له، حتى يضعها على الحصباء. |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | الوجه في السجود | | | | |
| قصر الصَّلاة في السفر | وضع اليدين على ما يوضع عليه الوجه في السجود | 1 | 163 | 60 | أنَّ عبدالله بن عمر كان يقول: من وضع جبهته بالأرض، فليضع كفَّيه على الذي يضع عليه جبهته. ثُمَّ إذا رفع فليرفعهما. فإنَّ اليدين تسجدان كما يسجد الوجه. |
| قصر الصَّلاة في السفر | الالتفات والتصفيق عند الحاجة في الصلاة | 1 | 164 | 61 | فجاء رسول الله - ﷺ -، والنَّاس في الصَّلاة. فتخلَّص حتى وقف في الصَّفِّ. فصفَّق النَّاس. |
| قصر الصَّلاة في السفر | الالتفات والتصفيق عند الحاجة في الصلاة | 1 | 164 | 61 | فرفع أبو بكر يديه، فحمد الله على ما أمره به رسول الله - ﷺ - من ذلك. |
| قصر الصَّلاة في السفر | الالتفات والتصفيق عند الحاجة في الصلاة | 1 | 164 | 61 | فقال أبو بكر: ما كان لابن أبي قحافة، أن يُصلِّي بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم. |
| قصر الصَّلاة في السفر | العمل في جامع الصلاة | 1 | 168 | 76 | إذا سُلِّم على أحدكم وهو يصلِّي فلا يتكلَّم، ولْيُشِر بيده. |
| صلاة الكسوف | العمل في صلاة الكسوف | 1 | 188 | 4 | فقلت: ما للنَّاس؟ فأشارت بيدها نحو السَّماء. وقالت: سبحان الله. فقلت: آية؟ فأشارت برأسها أن، نعم. |
| القرآن | ما جاء في الدعاء | 1 | 214 | 31 | أنَّ عائشة أمَّ المؤمنين قالت: كنت نائمة إلى جنب رسول الله ﷺ . ففقدته من الليل، فلمسته بيدي. فوضعت يدي على قدميه، وهو ساجد. |
| القرآن | العمل في الدعاء | 1 | 217 | 37 | عن عبدالله بن دينار؛ قال: رآني عبدالله بن عمر، وأنا أدعو، وأُشير بِأَصْبُعَيْن، أصبع من كل يد. فنهاني. |
| القرآن | العمل في الدعاء | 1 | 217 | 38 | أنَّ سعيد بن المسيَّب، كان يقول: إنَّ الرَّجل ليُرفع بدعاء ولده من بعده. وقال بيديه نحو السَّماء. فرفعهما. |
| الحج | الفراق في الحج | 1 | 336 | 40 | فخرج علي بن أبي طالب وعلى يديه أثر الدقيق والخَبَط. |
| الحج | ما لا يوجب الإحرام من تقليد الهدي | 1 | 341 | 51 | قالت عائشة: (...) أنا فتلت قلائد هدي رسول الله - ﷺ - بيديَّ. ثُمَّ قلَّدها رسول الله - ﷺ - بيده. |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| الضحايا | ما ينهى عنه من الضحايا | 1 | 482 | 1 | أنَّ رسول الله - ﷺ - سئل: ماذا يتقى من الضحايا؟ فأشار بيده وقال "أربعًا". |
| العقول | ما جاء في عقل العين إذا ذهب بصرها | 2 | 858 | 6 | قال مالك: الأمر عندنا في العين القائمة العوراء إذا طَفِئَتْ وفي اليد الشَّلَّاء إذا قُطِعَت. إنَّه ليس في ذلك إلا الاجتهاد. وليس في ذلك عقل مسمَّى. |
| العقول | القصاص في الجراح | 2 | 875 | 15 | أنَّ من كَسَرَ يدًا أو رجلًا عمدًا. أنَّه يُقادُ منه ولا يَعقِل. |
| العقول | القصاص في الجراح | 2 | 875 | 15 | ولكنه يعقل له بقدر ما نقص من يد الأول. أو فسد منها. والجراح في الجسم على مثل ذلك. |
| العقول | القصاص في الجراح | 2 | 875 | 15 | وإذا عمد الرجل إلى امرأته ففقأ عينها. أو كسر يدها. أو قطع إصبعها. أو شبه ذلك. متعمدًا لذلك. فإنها تقاد منه. |
| القسامة | من تجوز قسامة في العمد من ولاة الدم | 2 | 881 | 2 | وإذا ضرب النفرُ الرجلَ حتى يموت تحت أيديهم قتلوا به جميعًا. فإن هو مات بعد ضربهم كانت القسامة. |
| الجامع | ما جاء في تحريم المدينة | 2 | 889 | 10 | أنَّ رسول الله - ﷺ - طلع له أحد. فقال: "هذا جبل يجبنا ونحبه". |
| القدر | النهي عن القول بالقدر | 2 | 899 | 2 | فقال رسول الله ﷺ: "إنَّ الله تبارك وتعالى خلق آدم. ثُمَّ مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذريّة". |
| صفة النبي صلى الله عليه وسلم | ما جاء في السنة في الفطرة | 2 | 921 | 3 | عن لأبي هريرة قال: خمس من الفطرة: تقليم الأظفار، وقصُّ الشَّارب،ونتف الإبط، وحلق العانة، والاختتان. |
| صفة النبي صلى الله عليه وسلم | السنة في الشرب ومناولته عن اليمين | 2 | 926 | 18 | فتلّه رسول الله - ﷺ - في يده. |
| صفة النبي صلى الله عليه وسلم | جامع ما جاء في الطعام والشراب | 2 | 927 | 19 | فأخرَجَتْ أقراصًا من شعير. ثُمَّ أخذتْ خمارًا لها. فلفَّت الخبز ببعضه. ثم دسَّته تحت يدِي. |
| صفة النبي صلى الله عليه وسلم | جامع ما جاء في الطعام والشراب | 2 | 933 | 31 | قال فوَضَعتْ ثلاثة أقراص في صحفة، وشيئًا من زيت وملح، ثم وضَعَتْها على رأسي، وحَملتُها إليهم. فلما وضعتُها بين أيديهم. كبَّر أبو هريرة. |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| العين | السنة في الشعر | 2 | 948 | 5 | أنّ النبيَّ - ﷺ - قال: "أنا وكافل اليتيم له أو لغيره، في الجنة كهاتين. إذا اتقى" وأشار بأصبعيه الوسطى والتي تلي الإبهام. |
| الشَّعَر | إصلاح الشعر | 2 | 949 | 7 | كان رسول الله - ﷺ - في المسجد. فدخل رجل ثائر الرأس واللحية. فأشار إليه رسول الله - ﷺ - بيده أن اخرج. كأنَّه يعني إصلاح شعر رأسه ولحيته. ففعل الرجل ثم رجع. |
| الاستئذان | ما يؤمر به من التعوذ | 2 | 968 | 10 | عن خالد بن الوليد بن المغيرة؛ أنَّه دخل مع رسول الله - ﷺ - بيت ميمونة زوج النبي ﷺ. فأُتي بضب محنوذ. فأوى إليه رسول الله - ﷺ - بيده (...) فقيل: هو ضبٌّ يا رسول الله. فرفع يده. |
| البيعة | ما جاء في البيعة | 2 | 982 | 2 | فقلن: يا رسول الله! نبايعك على أن لا نشرك بالله شيئًا (...) ولا نأتي ببهتان نفتريه بين أيدينا وأرجلنا. |
| البيعة | ما جاء في البيعة | 2 | 982 | 2 | هلمّ نبايعك يا رسول الله! فقال رسول الله ﷺ: "إنّي لا أصافح النساء. إنَّما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة. أو مثل قولي لامرأة واحدة". |
| الصَّدقة | الترغيب في الصدقة | 2 | 995 | 1 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "من تصدّق بصدقة من كسب طيّب، ولا يقبل الله إلَّا طيِّبًا، كان إنَّما يضعها في كفّ الرحمن. يربِّيها كما يربِّي أحدُكم فَلُوَّه أو فصيله. حتى تكون مثل الجبل". |

**ملحق(أ/3)**
**العلامات الإشارية الصادرة عن العين**

| الكتاب | الباب | الجزء | الصفحة | الحديث | العلامة |
|---|---|---|---|---|---|
| الصَّلاة | النظر في الصلاة إلى ما يشغلك عنها | 1 | 98 | 69 | أنَّ أبا طلحة الأنصاريَّ، كان يُصلِّي في حائطه. فطار دُبْسيٌّ (...) فأعجبه ذلك. فجعل يتبعه بصره ساعة. ثُمَّ رجع إلى صلاته فإذا هو لا يدري كم صلَّى؟ |
| قصر الصَّلاة في السفر | الالتفات والتصفيق عند الحاجة في الصلاة | 1 | 164 | 61 | وكان أبو بكر لا يلتفت في صلاته. فلمَّا أكثر النَّاس من التصفيق، التفت أبو بكر. فأشار إليه رسول الله - ﷺ - أن امكث مكانك. |
| قصر الصَّلاة في السفر | الالتفات والتصفيق عند الحاجة في الصلاة | 1 | 164 | 63 | عن أبي جعفر القارئ؛ أنَّه قال: كنت أُصَلِّي، وعبدالله بن عمر ورائي، ولا أشعر. فالتفتُّ فغمزني. |
| القرآن | العمل في الدعاء | 1 | 219 | 43 | أنَّ أبا الدرداء كان يقوم من جوف الليل، فيقول: نامت العيون. وغارت النجوم، وأنت الحيُّ القيُّوم. |
| الاعتكاف | ما جاء في ليلة القدر | 1 | 319 | 9 | فأبْصرت عيناي رسول الله - ﷺ - انصرف وعلى جبهته وأنفه أثر الماء والطين. من صبح ليلة إحدى وعشرين. |
| الحج | الحج عمن يحج عنه | 1 | 359 | 97 | كان الفضل بن عباس رديف رسول الله - ﷺ - فجاءته امرأة من خثعم تستفتيه. فجعل الفضل ينظر إليها وتنظر إليه. فجعل رسول الله - ﷺ - يصرف وجه الفضل إلى الشِّقّ الآخر. |
| العقول | القصاص في القتل | 2 | 873 | 15 | قال مالك في الرَّجلِ يقتل الرَّجُلَ عمدًا. أو يفقأ عينه عمدًا. فيقتل القاتل أو تفقأ عين الفاقئ قبل أن يقتص منه: أنه ليس عليه دية ولا قصاص. |
| العقول | القصاص في الجراح | 2 | 875 | 15 | وإذا عمد الرجل إلى امرأته ففقأ عينها. أو كسر يدها. أو قطع إصبعها. أو شبه ذلك. متعمدًا لذلك. فإنها تقاد منه. |
| صفة النبي صلى الله عليه وسلم | ما جاء في صفة عيسى بن مريم عليه السلام | 2 | 920 | 2 | أنَّ الرسول - ﷺ - قال: "أراني الليلة عند الكعبة. فرأيت رجلًا آدم (...) فسألت: من هذا؟ قيل: هذا المسيح بن مريم. ثُمَّ إذا أنا برجل جعد قطط. أعور العين اليمنى. كأنها عنبة طافية. فسألت من هذا؟ فقيل لي: هذا |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | والدجال | | | | المسيح الدجال". |
| العين | الوضوء من العين | 2 | 938 | 1 | فقال رسول الله ﷺ:"علام يقتل أحدكم أخاه؟ ألّا برَّكت. إنَّ العين حقٌّ. توضَّأ له". |
| العين | الرقية من العين | 2 | 939 | 3 | فقالت حاضنتهما: يا رسول الله. إنه تَسْرَعُ إليهما العين. |
| العين | الرقية من العين | 2 | 940 | 3 | فقال رسول الله ﷺ:"استرقوا لهما. فإنَّه لو سبق شيء القدر، لسبقته العين". |
| الشّعر | المتحابين في الله | 2 | 953 | 14 | قال رسول الله ﷺ:"سبعة يظلّهم الله في ظلّه. يوم لا ظلَّ إلَّا ظلَّه (...) ورجل ذكر الله خاليًا ففاضت عيناه". |

**ملحق(أ/4)**

**العلامات الإشارية الصادرة عن الرأس**

| الكتاب | الباب | الجزء | الصفحة | الحديث | العلامة |
|---|---|---|---|---|---|
| الطَّهارة | ما جاء في المسح بالرأس والأذنين | 1 | 35 | 39 | عن هشام بن عروة؛ أنَّ أباه عروة بن الزُّبير كان ينزع العمامة، ويمسح رأسه بالماء. |
| الطَّهارة | ما جاء في المسح بالرأس والأذنين | 1 | 35 | 40 | لا ينبغي أن يمسح الرجل ولا المرأة على عمامة أو خمار، وليمسحا على رؤوسهما. |
| الطَّهارة | ما جاء في المسح بالرأس والأذنين | 1 | 35 | 40 | وسُئِل مالك عن رجل توضَّأ، فنسي أن يمسح على رأسه، حتى جفَّ وضوءه؟ قال: أرى أن يمسح برأسه. وإن كان قد صلَّى، أن يعيد الصَّلاة. |
| الطَّهارة | العمل فيمن غلبه الدم من جرح أو رعاف | 1 | 40 | 52 | ما ترون فيمن غلبه الدَّم من رُعاف فلم ينقطع عنه؟ ثُمَّ قال سعيد بن المُسيَّب: أرى أن يُومِئ برأسه إيماء. |
| الطَّهارة | العمل في غسل الجنابة | 1 | 44 | 67 | أنَّ رسول الله - ﷺ -، كان، إذا اغتسل من الجنابة، بدأ بغسل يديه، ثُمَّ توضَّأ كما يتوضَّأ للصَّلاة، ثُمَّ يدخل أصابعه في الماء، فيخلِّل بها أصول شعره، ثُمَّ يصبُّ على رأسه ثلاث غرفات. |
| الطَّهارة | العمل في غسل الجنابة | 1 | 45 | 70 | أنَّ عائشة سُئِلت عن غُسل المرأة من الجنابة، فقالت: لِتَحْفِنْ على رأسها ثلاث حفَنات من الماء، وَلْتَضْغَثْ رأسَها بيديها. |
| الطَّهارة | في التيمم | 1 | 53 | 89 | قالت عائشة: فجاء أبو بكر ورسول الله - ﷺ - واضع رأسه على فَخِذي، قد نام (...) ولا يمنعني من التَّحرُّك إلَّا مكان رأس رسول الله على فَخِذي. |
| الطَّهارة | جامع الحيضة | 1 | 60 | 102 | عن عائشة زوج النبيِّ - ﷺ - ؛ أنَّها قالت: كنت أُرجِّل رأس رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأنا حائض. |
| الطَّهارة | ما يفعل من رفع راسه قبل الإمام | 1 | 92 | 57 | الذي يرفع رأسه ويخفضه قبل الإمام، فإنَّما ناصيته بيد شيطان. |
| الطَّهارة | ما يفعل من رفع راسه قبل الإمام | 1 | 92 | 57 | قال مالك، فيما سها فرفع رأسه قبل الإمام في ركوع أو سجود: أنَّ السُّنَّة في ذلك، أن يرجِع راكعًا أو ساجدًا ولا ينتظر الإمام. |
| صلاة الليل | صلاة النبي - صلى الله عليه | 1 | 121 | 11 | فوضع رسول الله - ﷺ - يده اليمنى على رأسي، وأخذ بأذني اليمنى يفتلها. |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | | | وسلم - في الوتر | |
| رأيت أنس بن مالك في السفر، وهو يصلِّي على حِمار، وهو متوجه إلى غير القبلة. يركع ويسجد، إيماء، من غير أن يضع وجهه على شيء. | 26 | 151 | 1 | صلاة النافلة في السفر بالنهار والليل والصلاة على الدابة | قصر الصَّلاة في السفر |
| أنَّ عبدالله بن عمر كان يقول: إذا لم يستطع المريض السجود أومأ برأسه إيماء، ولم يرفع إلى رأسه شيئًا. | 74 | 168 | 1 | العمل في جامع الصلاة | قصر الصَّلاة في السفر |
| جاء رجل إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من أهل نجد، ثائر الرأس (...) حتى دنا، فإذا هو يسأل عن الإسلام. | 94 | 175 | 1 | جامع الترغيب في الصلاة | قصر الصَّلاة في السفر |
| أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم، إذا هو نام، ثلاث عُقَد. | 95 | 176 | 1 | جامع الترغيب في الصلاة | قصر الصلاة في السفر |
| فقلت: ما للنَّاس؟ فأشارت بيدها نحو السَّماء. وقالت: سبحان الله. فقلت: آية؟ فأشارت برأسها أن، نعم (...) وجعلت أصبُّ فوق رأسي الماء. | 4 | 188 | 1 | ما جاء في صلاة الكسوف | صلاة الكسوف |
| فلمَّا رفع رسول الله - ﷺ - رأسه من الركعة، وقال: "سمع الله لمن حمده" قال رجل وراءه ربنا ولك الحمد. حمدًا طيِّبًا مباركًا فيه. | 25 | 211 | 1 | ما جاء في ذكر الله تبارك وتعالى | القرآن |
| قال أبو بكر: لقد رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالعرْج يصبُّ الماء على رأسه من العطش أو من الحرِّ. | 22 | 294 | 1 | ما جاء في الصيام في السفر | الصيام |
| عن عائشة زوج النبي- ﷺ - ؛ أنَّها قالت: كان رسول الله - ﷺ -، إذا اعتكف يدني إليَّ رأسه فأرجِّله. | 1 | 312 | 1 | ذكر الاعتكاف | الاعتكاف |
| أنَّ عبدالله بن عباس، والمِسور بن مخرمة، اختلفا بالأبواء. فقال عبدالله: يغسل المحرم رأسه. وقال المسور بن مخرمة: لا يغسل المحرم رأسه. | 4 | 323 | 1 | غسل المحرم | الحج |
| كيف كان رسول الله - ﷺ - يغسل رأسه وهو محرم؟ فوضع أبو أيوب يده على الثوب، فطأطأ حتى بدا لي رأسه (...) فصبَّ على رأسه. ثُمَّ حرَّك رأسه بيديه. فأقبل بهما وأدبر، ثُمَّ قال: هكذا رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يفعل. | 4 | 323 | 1 | غسل المحرم | الحج |
| أنَّ عمر بن الخطاب قال ليعلى بن مُنْية (...) | 5 | 323 | 1 | غسل المحرم | الحج |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | | | | اصبب على رأسي. |
| الحج | غسل المحرم | 1 | 324 | 7 | أنَّ عبدالله بن عمر كان لا يغسل رأسه وهو محرم إلا من الاحتلام. |
| الحج | غسل المحرم | 1 | 324 | 7 | قال مالك: سمعت أهل العلم يقولون لا بأس أن يغسل الرجل المحرم رأسه بالغسول، بعد أن يرمي جمرة العقبة. وقبل أن يحلق رأسه. |
| الحج | تخمير المحرم وجهه | 1 | 327 | 13 | أنَّ عبدالله بن عمر كان يقول ما فوق الذقن من الرأس، فلا يُخَمِّرُه المُحْرِم. |
| الحج | تخمير المحرم وجهه | 1 | 327 | 14 | أنَّ عبدالله بن عمر كفَّن ابنه، واقد بن عبدالله. ومات بالجحفة محرمًا. وخمَّر رأسه ووجهه. |
| الحج | ما جاء في الطيب في الحج | 1 | 329 | 20 | أنَّ عمر بن الخطاب وجد ريح طيب (...) فقال عمر: ممن ريح هذا الطيب؟ فقال كَثِير: مني يا أمير المؤمنين. لبَّدت رأسي وأردت أن لا أحلق. فقال عمر: فاذهب إلى شربة. فادلُك رأسك حتى تنقِّيَه. |
| الحج | حجامة المحرم | 1 | 349 | 74 | أنَّ رسول الله - ﷺ - احتجم وهو محرم، فوق رأسه. |
| الجهاد | الترغيب في الجهاد | 2 | 464 | 39 | وجَلَسَتْ تَفْلِي في رأسه. |
| الجهاد | الترغيب في الجهاد | 2 | 465 | 39 | ثم وضع رأسه فنام. |
| الضحايا | ما يستحب من الضحايا | 2 | 483 | 3 | فحلق رأسه حين ذُبِح الكبش. |
| الضحايا | ما يستحب من الضحايا | 2 | 483 | 3 | ليس حلاق الرأس بواجب على من ضحّى. |
| الأقضية | القضاء فيمن ارتد عن الإسلام | 2 | 736 | 15 | من غيَّر دينه فاضربوا عنقه. |
| العقول | ما جاء في عقل الشجاج | 2 | 858 | 6 | أنَّ الموضحة في الوجه مثل الموضحة في الرأس. |
| العقول | ما جاء في عقل الشجاج | 2 | 858 | 6 | والمنقَّلة التي يطير فراشها من العظم ولا تخرق إلى الدماغ وهي تكون في الرأس وفي الوجه. |
| العقول | ما جاء في عقل الشجاج | 2 | 859 | 6 | قال مالك: المأمومة ما خرق العظم إلى الدماغ. ولا تكون المأمومة إلا في الرأس. وما يصل إلى الدماغ إذا خرق العظم. |
| الجامع | ما جاء في أمر المدينة | 2 | 894 | 21 | فقربه عمر بن الخطاب إلى فيه ثم رفع رأسه. |
| صفة النبي | ما جاء في صفة النبي | 2 | 919 | 1 | وتوفاه الله عزَّ وجلَّ على رأس ستين سنة. وليس في رأسه ولحيته عشرون شعرة |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| صلى الله عليه وسلم | صلى الله عليه وسلم | | | | بيضاء ﷺ. |
| صفة النبي صلى الله عليه وسلم | جامع ما جاء في الطعام والشراب | 2 | 933 | 31 | قال فوضعت ثلاثة أقراص في صحفة، وشيئًا من زيت وملح، ثم وضَعَتْها على رأسي، وحَمَلْتُها إليهم. |
| العين | الوضوء من العين | 2 | 939 | 2 | فقيل: يا رسول الله هل لك في سهل بن حنيف. والله ما يرفع رأسه. |

**ملحق(أ/5)**

**العلامات الإشارية الصادرة عن الرِّجل**

| الكتاب | الباب | الجزء | الصفحة | الحديث | العلامة |
|---|---|---|---|---|---|
| الطَّهارة | العمل في الوضوء | 1 | 20 | 5 | سمعت رسول الله - ﷺ - يقول: "ويل للأعقاب من النَّار". |
| الطهارة | جامع الوضوء | 1 | 31 | 30 | قال رسول الله ﷺ: "ثمَّ كان مشيه إلى المسجد وصلاته نافلة له". |
| الطَّهارة | جامع الوضوء | 1 | 33 | 33 | من توضأ فأحسن وضوءه، ثُمَّ خرج عامدًا إلى الصَّلاة، فإنَّه في صلاة ما دام يعمد إلى الصَّلاة. وإنَّه يُكتب له بإحدى خطوتيه حسنة. ويُمحى عنه بالأخرى سيئة. |
| الطَّهارة | ما جاء في المسح على الخفين | 1 | 36 | 42 | إذا أدخلت رجليك في الخُفَّين، وهما طاهرتان، فامسح عليهما. |
| الطَّهارة | ما جاء في المسح على الخفين | 1 | 37 | 44 | وسُئِل مالك عن رجل توضَّأ وضوء الصَّلاة، ثُمَّ لبس خفَّيه، ثُمَّ بال، ثُمَّ نزعهما، ثُمَّ ردَّهما في رجليه. أيستأنف الوضوء؟ فقال: لينزع خفَّيه، وليغسل رجليه. |
| الطَّهارة | ما جاء في المسح على الخفين | 1 | 37 | 44 | وأمَّا من أدخل رجليه في الخُفَّين وهما غير طاهرتين بطهر الوضوء، فلا يمسح على الخُفَّين. |
| الطَّهارة | ما جاء في المسح على الخفين | 1 | 37 | 44 | وسُئِل مالك عن رجل غسل قدميه، ثُمَّ لبس خُفَّيه، ثُمَّ استأنف الوضوء. فقال: لينزع خُفَّيه، ثُمَّ ليتوضَّأ، وليغسل رجليه. |
| الطَّهارة | العمل في المسح على الخفين | 1 | 38 | 45 | أنَّه سأل ابن شهاب عن المسح على الخُفَّين كيف هو؟ فأدخل ابن شهاب إحدى يديه تحت الخُفِّ، والأخرى فوقه، ثُمَّ أَمَرَّهُما. |
| الطَّهارة | الرخصة في ترك الوضوء من المذي | 1 | 41 | 56 | لو سال على فَخِذي ما انصرفت حتى أقضي صلاتي. |
| الصَّلاة | العمل في الجلوس في الصلاة | 1 | 89 | 49 | أنَّه سمع عبدالله بن عمر، وصَلَّى إلى جنبه رجلٌ. فلمَّا جلس الرَّجل في أربع، تربَّع وثنى رِجْلَيْهِ. فلمَّا انصرف عبدالله، عاب ذلك عليه. فقال الرَّجل: فإنَّك تفعل ذلك. فقال عبدالله ابن عمر: فإنِّي أشتكي. |
| الصَّلاة | العمل في الجلوس في الصلاة | 1 | 89 | 49 | أنَّه رأى عبدالله ابن عمر يرجِع في سجدتين في الصَّلاة، على صدور قدميه. فلمَّا انصرف ذكر له ذلك. فقال: إنَّها ليست سُنَّة الصَّلاة. وإنَّما أفعل هذا من أجل أنِّي أشتكي. |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| إنَّما سُنَّة الصَّلاة أن تنصِب رِجْلَكَ اليمنى، وتثْني رِجْلَكَ اليسرى. فقلت له: فإنَّك تفعل ذلك. فقال: إنَّ رِجْليَّ لا تحْمِلانِّي. | 51 | 89 | 1 | العمل في الجلوس في الصلاة | الصَّلاة |
| أنَّ القاسم بن محمد أراهم الجلوس في التشهد. فنصب رجله اليمنى، وثنى رجله اليسرى، وجلس على وركه الأيسر، ولم يجلس على قدمه. | 52 | 90 | 1 | العمل في الجلوس في الصلاة | الصلاة |
| أنَّها سألت أمَّ سلمة زوج النبيِّ - صلى الله عليه وسلم -، ماذا تُصلِّي فيه المرأة من الثِّياب؟ فقالت: تُصَلِّي في الخمار والدِّرع السابغ إذا غيَّب ظهور قدميها. | 36 | 142 | 1 | الرخصة في صلاة المرأة في الدرع والخمار | صلاة الجماعة |
| أنَّه رأى رسول الله - ﷺ - مستلقيًا في المسجد، واضعًا إحدى رجليه على الأخرى. | 87 | 172 | 1 | جامع الصلاة | قصر الصَّلاة في السَّفر |
| فإن كان خوفًا هو أشدَّ من ذلك، صَلَّوْا رِجالًا قيامًا على أقدامهم. أو ركبانًا مستقبلي القبلة أو غير مستقبليها. | 3 | 184 | 1 | صلاة الخوف | صلاة الخوف |
| أنَّ رسول الله - ﷺ -، كان، إذا نزل من الصفا والمروة، مشى. حتى إذا انصبَّت قدماه في بطن الوادي، سعى حتى يخرج منه. | 131 | 374 | 1 | جامع السعي | الحج |
| أنَّ رجلًا من أهل اليمن، أَقْطَعَ اليد والرجل، قَدِمَ. فنزل على أبي بكر الصدِّيق. فشكا إليه أنَّ عامل اليمن قد ظلمه. | 30 | 835 | 2 | جامع القطع | الحدود |
| أنَّ في الكتاب الذي كتبه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لعمرو بن حزم في العقول: أنَّ في النفس مائة من الإبل (...) وفي الرجل خمسون. | 1 | 849 | 2 | ذكر العقول | العقول |
| إنْ كُسِرَ عظم من الإنسان يد أو رجل أو غير ذلك من الجسم، خَطَأً. فَبَرِأَ وعاد لهيئته. فليس فيه عقل. | 4 | 852 | 2 | عقل الجراح في الخطأ | العقول |
| قال مالك: (..) إذا أصيبت يداه ورجلاه وعيناه فله ثلاث دِيات. | 6 | 857 | 2 | ما فيه الدية كاملة | العقول |
| أنَّ رجلًا من بني مدلج يقال له قتادة. حذف ابنه بالسيف فأصاب ساقه. | 10 | 867 | 2 | ما جاء في ميراث العقل والتغليظ فيه | العقول |
| أنَّ من كسر يدًا أو رجلًا عمدًا، أنه يقاد منه ولا يعقل. | 15 | 875 | 2 | القصاص في الجراح | العقول |

**ملحق(6/1)**

**العلامات الإشارية الصادرة عن الفم**

| الكتاب | الباب | الجزء | الصفحة | الحديث | العلامة |
|---|---|---|---|---|---|
| وقوت الصَّلاة | النهي عن دخول المسجد بريح الثوم، وتغطية الفم | 1 | 17 | 30 | أنَّه كان يرى سالم بن عبد الله، إذا رأى الإنسان يغطي فاه، وهو يصلِّي، جبذ الثَّوب عن فيه جبذًا شديدًا، حتى ينزعه عن فيه. |
| الطَّهارة | ما لا يجب منه الوضوء | 1 | 25 | 18 | وسُئِل مالك، هل في القيء وضوء قال: لا. ولكن، ليتمضمض من ذلك، وليغسل فاه، وليس عليه وضوء. |
| الطَّهارة | ترك الوضوء مما مسته النار | 1 | 26 | 20 | فأكل رسول الله - ﷺ - وأكلنا. ثمَّ قام إلى المغرب فمضمض ومضمضنا. ثمَّ صلَّى ولم يتوضَّأ. |
| الطَّهارة | الوضوء من قبلة الرجل امرأته | 1 | 43 | 64 | قُبْلَة الرجل امرأته، وجسُّها بيده، من الملامسة. فمن قبَّل امرأته، أو جسَّها بيده، فعليه الوضوء. |
| الصيام | ما جاء في الرخصة في القبلة للصائم | 1 | 292 | 14 | عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها؛ أنَّها قالت: إن كان رسول الله صلى - ﷺ - ليُقبِّل بعض أزواجه وهو صائم. |
| الصيام | ما جاء في الرخصة في القبلة للصائم | 1 | 292 | 15 | أنَّ عاتكة ابنة زيد بن عمرو بن نفيل، امرأة عمر بن الخطاب، كانت تقبِّل رأس عمر بن الخطاب وهو صائم. فلا ينهاها. |
| الصيام | ما جاء في الرخصة في القبلة للصائم | 1 | 292 | 16 | فقالت له عائشة: ما يمنعك أن تدنو من أهلك فتُقبِّلَها وتلاعبها؟ فقال: أُقبِّلُها وأنا صائم؟ فقالت: نعم. |
| الصيام | كفارة من أفطر في رمضان | 1 | 296 | 28 | فضحك رسول الله - ﷺ - حتى بدت أنيابه. |
| العقول | ذكر العقول | 2 | 849 | 1 | أنَّ في الكتاب الذي كتبه رسول الله - ﷺ - لعمرو بن حزم في العقول: أنَّ في النفس مائة من الإبل (...) وفي السِّنِّ خمس. |
| العقول | ما فيه الدية كاملة | 2 | 856 | 6 | عن سعيد بن المسيَّب؛ أنَّه كان يقول: في الشفتين الدِّية كاملة. فإذا قطعت السفلى ففيها ثلثا الدِّية. |
| العقول | ما فيه الدية كاملة | 2 | 857 | 6 | أنَّ في كُلِّ زوج من الإنسان الدِّية كاملة. وأنَّ في اللسان الدِّية كاملة. |
| العقول | جامع عقل الأسنان | 2 | 861 | 7 | أنَّ عمر بن الخطاب قضى في الضرس بجمل. |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| العقول | جامع عقل الأسنان | 2 | 861 | 7 | إذا أصيبت السِّنُّ فاسودَّت ففيها عقلها تامًا. |
| العقول | العمل في عقل الأسنان | 2 | 862 | 8 | قال: أتجعل مقدم الفم مثل الأضراس؟ |
| العقول | العمل في عقل الأسنان | 2 | 862 | 8 | أنَّه كان يسوِّي بين الأسنان في العقل. ولا يفضِّل بعضها على بعض. |
| العقول | العمل في عقل الأسنان | 2 | 862 | 8 | قال مالك: والأمر عندنا أنَّ مُقدَّم الفم والأضراس والأنياب عقلها سواء. |
| العقول | ما جاء في أمر المدينة | 2 | 894 | 21 | فقال له أسلم: إنَّ هذا الشَّراب يُحِبُّه عمر بن الخطَّاب. فقربه عمر إلى فيه ثم رفع رأسه. فقال عمر: إنَّ هذا لشراب طيِّب. فشرب منه. |
| صفة النبي صلى الله عليه وسلم | ما جاء في الطاعون | 2 | 925 | 12 | فقال له رسول الله ﷺ: "فَأَبِن القدَحَ عن فيك ثُمَّ تنفَّس. |
| صفة النبي صلى الله عليه وسلم | جامع ما جاء في الطعام والشراب | 2 | 930 | 23 | فنزل البئر فملأ خُفَّه ثم أمسكه بفيه حتى رقي فسقى الكلب. |
| الشَّعر | ما جاء في المتحابين في الله | 2 | 953 | 16 | دخلت مسجد دمشق. فإذا فتًى شاب برّاق الثنايا. |
| الكلام | ما جاء في المتحابين في الله | 2 | 987 | 11 | فقال رسول الله ﷺ: "من وقاه الله شرَّ اثنين ولج الجنة. ما بين لحييه وما بين رجليه. ما بين لحييه وما بين رجليه. ما بين لحييه وما بين رجليه". |
| الكلام | ما جاء في المتحابين في الله | 2 | 988 | 12 | أنَّ عمر بن الخطاب دخل على أبي بكر الصِّدِّيق وهو يجبذ لسانه. فقال له عمر: مَهْ. غفر الله لك. فقال أبو بكر: إنَّ هذا أوردني الموارد. |

**ملحق(7/1)**

**العلامات الإشارية الصادرة عن الأذن**

| الكتاب | الباب | الجزء | الصفحة | الحديث | العلامة |
|---|---|---|---|---|---|
| صلاة الليل | صلاة النبي - صلى الله عليه وسلم - في الوتر | 1 | 121 | 11 | فوضع رسول الله - ﷺ - يده اليمنى على رأسي، وأخذ بأذني اليمنى يفتِلُها. |
| الحج | ما يجوز للمحرم أن يفعله | 1 | 358 | 96 | وسُئِل مالك، عن الرجل يشتكي أُذُنَهُ. أيقطر في أُذنه من البان الذي يُطيَّب، وهو مُحرم؟ فقال: لا أرى بذلك بأسًا. |
| العقول | ما فيه الدية كاملة | 2 | 857 | 6 | أنَّ في كُلِّ زوج من الإنسان الدِّية كاملة (...) وأنَّ في الأُذُنَين، إذا ذهب سمعهما، الدِّية كاملة. اصطلمتا أو لم تصطلما. |

## ملحق (2)
## العلامــات الثقافيــة
### ملحق (1/2)
### علامات اللون

| الكتاب | الباب | الجزء | الصفحة | الحديث | العلامة |
|---|---|---|---|---|---|
| **اللون الأبيض:** | | | | | |
| وقوت الصلاة | وقوت الصلاة | 1 | 7 | 7 | أنْ صَلِّ الظُّهر، إذا زاغت الشَّمس. والعصر، والشَّمس بيضاء نقيَّة، قبل أن يدخلها صُفْرَة. |
| الطَّهارة | جامع الوضوء | 1 | 28 | 28 | فقالوا: يا رسول الله! كيف تعرف من يأتي بعدك من أُمَّتك؟ قال: "أرأيتَ لو كان لرجلٍ خيلٌ غُرٌّ مُحجَّلة، في خيلٍ دُهْم بُهْم، ألا يَعْرِف خيْلَه؟" قالوا: بلى، يا رسول الله. |
| الصَّلاة | ما جاء في النداء للصلاة | 1 | 68 | 3 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: " ولو يعلمون ما في العتمة والصُّبح لَأَتَوْهُما ولو حَبْوًا". |
| الجنائز | ما جاء في كفن الميت | 1 | 223 | 5 | عن عائشة زوج النبي - صلى الله عليه وسلم - أنَّ رسول الله - ﷺ - كُفِّنَ في ثلاثة أثواب بيض سحولية، ليس فيها قميص ولا عمامة. |
| الزَّكاة | ما لا زكاة فيه من الثمار | 1 | 274 | 36 | وكذلك الحِنْطَةُ كُلُّها: السَّمْراء والبيضاء والشَّعير والسُّلت، كلُّ ذلك صنف واحد. |
| المساقاة | ما جاء في المساقاة | 2 | 703 | 2 | ولا ينبغي أن تُساقى الأرض البيضاء. وذلك أنَّه يحلُّ لصاحبها كراؤها بالدنانير والدَّراهم. |
| اللباس | ما جاء في لبس الثياب للجمال بها | 2 | 911 | 2 | أنَّ عمر بن الخطاب قال: إنِّي لأُحِبُّ أن أنظر إلى القارئ أبيض الثياب. |
| صفة النبي صلى الله عليه وسلم | ما جاء في صفة النبي صلى الله عليه وسلم | 2 | 919 | 1 | كان رسول الله - ﷺ - ليس بالطويل البائن ولا بالقصير. وليس بالأبيض الأمهق ولا بالآدم (...) وليس في رأسه ولحيته عشرون شعرة بيضاء. |
| الشَّعر | ما جاء في صبغ الشعر | 2 | 949 | 8 | وكان أبيض اللحية والرأس. قال: فغدا عليهم ذات يوم وقد حمَّرهما. |
| **اللون الأسود:** | | | | | |
| وقوت الصلاة | وقوت الصلاة | 1 | 5 | 4 | عن عائشة زوج النبي - صلى الله عليه وسلم - أنَّها قالت: إنْ كان رسول الله - ﷺ - ليُصَلِّي الصُّبح، فينصرفُ النِّساءُ متلفِّعاتٍ بمروطِهِنَّ، ما يُعْرَفنَ من الغَلَس. |
| وقوت الصلاة | وقوت الصلاة | 1 | 8 | 9 | وصلِّ الصبح بغبش. يعني الغلس. |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| الصَّلاة | ما جاء في النداء للصلاة | 1 | 68 | 3 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: " ولو يعلمون ما في العتمة والصُّبح لَأَتَوْهُما ولو حَبْوًا". |
| قصر الصلاة في السَّفر | جامع سبحة الضحى | 1 | 153 | 31 | قال أنس: فقمتُ إلى حصير لنا قد اسْوَدَّ، من طول ما لُبِس، فنضحته بماء. |
| الزَّكاة | ما لا زكاة فيه من الثمار | 1 | 274 | 36 | وكذلك الحِنْطَةَ كُلّها: السَّمْراء والبيضاء والشَّعير والسُّلت، كلُّ ذلك صنف واحد. |
| الصِّيام | ما جاء في تعجيل الفطر | 1 | 289 | 8 | أنَّ عمر بن الخطّاب وعثمان بن عفّان كانا يصلّيان المغرب، حين ينظران إلى الليل الأسود، قبل أن يفطرا. |
| الحج | الرمل في الطواف | 1 | 365 | 108 | أنَّ عبد الله بن عمر كان يرمل من الحجر الأسود إلى الحجر الأسود، ثلاثة أطواف. ويمشي أربعة أطواف. |
| الحج | الاستلام في الطواف | 1 | 366 | 112 | أنَّ رسول الله - ﷺ - كان إذا قضى طوافه بالبيت، وركع الركعتين، وأراد أن يخرج إلى الصَّفا والمروة، استلم الركن الأسود قبل أن يخرج. |
| الجهاد | ما جاء في الغلول | 2 | 459 | 25 | فأهدى رفاعة بن زيد لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - غلامًا أسود، يقال له مِدْعِم. |
| الطلاق | ما جاء في الخلع | 2 | 564 | 31 | وإنَّ رسول الله - ﷺ - خرج إلى الصبح فوجد حبيبة بنت سهل عند بابه في الغلس. |
| الطَّلاق | ما جاء في الإحداد | 2 | 599 | 107 | ولا تلبس المرأة الحادُّ على زوجها شيئًا من الحَلْي... ولا تلبس ثوبًا مصبوغًا بشيء من الصبغ. إلا بالسواد. |
| العقول | جامع عقل الأسنان | 2 | 861 | 7 | إذا أصيبت السِّنُّ فاسودَّت ففيها عقلُها تامًا. فإن طُرِحت بعد أن تسودَّ ففيها عقلُها أيضًا تامًا. |
| الشَّعر | ما جاء في صبغ الشعر | 2 | 949 | 8 | سمعت مالكًا يقول في صبغ الشعر بالسَّواد: لم أسمع في ذلك شيئًا معلومًا. وغير ذلك من الصبغ أحبّ إليَّ. |
| الكلام | ما جاء في الصدق والكذب | 2 | 990 | 18 | لا يزال العبد يكذب وتُنكَتُ في قلبه نُكْتَة سوداء، حتى يسودَّ قلبه كلّه. فيُكتب عند الله من الكاذبين. |
| جهنّم | ما جاء في صفة جهنم | 2 | 994 | 2 | أترَوْنَها حمراء كنارِكم هذه؟ لَهِيَ أسود من القار. |
| **اللون الأصفر:** | | | | | |
| الطَّهارة | طهر الحائض | 1 | 59 | 97 | كان النِّساء يبعثْنَ إلى عائشة أمِّ المؤمنين، بالدِّرَجَةِ فيها الكُرْسُفُ، فيه الصُّفْرَة من دم الحيضة، يسألنَها عن الصلاة. فتقول لهُنَّ |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | | | | لا تعجلْنَ حتى تَرَيْنَ القصَّة البيضاء. |
| القرآن | النهي عن الصلاة بعد الصبح وبعد العصر | 1 | 220 | 46 | سمعت رسول الله - ﷺ - يقول: " تلك صلاة المنافقين (...) يجلس أَحَدُهُم، حتى إذا اصفرَّت الشَّمس، وكانت بين قرني شيطان، أو على قرن الشيطان، قام فنقر أربعًا. |
| الجنائز | ما جاء في كفن الميت | 1 | 224 | 6 | فقال أبو بكر: خذوا هذا الثوب (لِثَوْبٍ عليه، قد أصابه مِشْقٌ أو زعفران) فاغسلوه. ثُمَّ كَفِّنوني فيه. |
| الحج | ما ينهى عنه من لبس الثياب في الإحرام | 1 | 324 | 8 | فقال رسول الله ﷺ: " ولا تلبسوا من الثِّياب شيئًا مسَّه الزَّعفران ولا الوَرْس". |
| الحج | لبس الثياب المصبغة في الإحرام | 1 | 326 | 11 | سُئِل مالك عن ثوب مسَّه طِيب، ثُمَّ ذهب منه رِيح الطِّيب، هل يُحْرِم فيه؟ فقال: نعم. ما لم يكن فيه صِباغ: زعفران أو وَرْس. |
| الحج | ما جاء في الطيب في الحج | 1 | 328 | 18 | فقال يا رسول الله إنِّي أهللتُ بعمرة. فكيف تأمرني أن أصنع؟ فقال له رسول الله ﷺ: "انزع قميصك واغسل هذه الصُّفرةَ عنك. وافعل في عمرتك ما تفعل في حجِّك. |
| الحج | العمل في الإهلال | 1 | 333 | 31 | وأمَّا الصُّفْرَة، فإنِّي رأيت رسول الله - ﷺ - يصبُغُ بها. |
| النكاح | ما جاء في الوليمة | 2 | 545 | 47 | أنَّ عبد الرحمن بن عوف جاء إلى رسول الله - ﷺ - وبه أثر صُفْرَة. فسأله رسول الله - ﷺ -. فأخبره أنَّه تزوَّج. |
| الطلاق | ما جاء في الإحداد | 2 | 596 | 101 | قالت زينب: دخلت على أمِّ حبيبة، زوج النبي - ﷺ - حين تُوُفِّي أبوها أبو سفيان بن حرب. فدعت أم حبيبة بطيب فيه صُفْرةٌ خَلُوقٌ أو غيره. |
| اللباس | ما جاء في لبس الثياب المصبغة والذهب | 2 | 911 | 4 | أنَّ عبد الله بن عمر كان يلبس الثوب المصبوغ بالمِشْقِ. والمصبوغ بالزَّعفران. |
| | | | | | **اللون الأحمر:** |
| وقوت الصلاة | النوم عن الصلاة | 1 | 13 | 23 | وقال مالك: الشَّفقُ الحُمْرَةُ التي في المغرب. |
| الجهاد | الشهداء في سبيل الله | 2 | 461 | 29 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "والذي نفسي بيده، لا يُكْلَمُ أحد في سبيل الله (...) إلَّا جاء يوم القيامة، وجرحه يثعب دمًا. اللون لون دم. والريح ريح المسك". |
| البيوع | النهي عن بيع الثمار حتى | 2 | 618 | 11 | أنَّ رسول الله - ﷺ - نهى عن بيع الثمار حتى تُزْهِي. فقيل له: يا رسول الله وما |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | يبدو صلاحها | | | | تُزْهِي؟ فقال: "حين تَحْمَرُّ". |
| البيوع | السلفة في الطعام | 2 | 644 | 49 | وإن سلّف في زبيب أحمر، فلا بأس أن يأخذ أسود. |
| القسامة | تبدئة أهل الدم في القسامة | 2 | 877 | 1 | قال سهل: لقد ركضتني منها ناقة حمراء. |
| الشَّعر | ما جاء في صبغ الشعر | 2 | 949 | 8 | وكان أبيض اللحية والرأس. قال: فغدا عليهم ذات يوم وقد حمَّرهما. |
| جهنّم | ما جاء في صفة جهنم | 2 | 994 | 2 | أترَوْنَها حمراء كنارِكم هذه؟ لَهِيَ أسود من القار. |
| الصدقة | ما يكره من الصدقة | 2 | 1000 | 14 | وكان ممّا يُعرف الغضب في وجهه أن تحمرّ عيناه. |
| **اللون الأخضر:** | | | | | |
| الحدود | ما يجب فيه القطع | 2 | 832 | 25 | فبعثتْ مع المولاتين ببرد مُرجَّل. قد خيط عليه خِرْقة خضراء. |

## ملحق (2/2)
## علامات اللباس

| الكتاب | الباب | الجزء | الصفحة | الحديث | العلامة |
|---|---|---|---|---|---|
| وقوت الصلاة | وقوت الصلاة | 1 | 5 | 4 | عن عائشة زوج النبي - ﷺ - أنَّها قالت: إنْ كان رسول الله - ﷺ - ليُصَلِّي الصُّبح، فينصرفُ النِّساءُ متلفِّعاتٍ بمروطِهِنَّ، ما يُعْرَفنَ من الغَلَس. |
| الطهارة | إعادة الجنب الصلاة وغسله إذا صلى وغسله ثوبه | 1 | 49 | 81 | أنَّ عمر بن الخطاب غدا إلى أرضه بالجرف، فوجد في ثوبه احتلامًا (...) فاغتسل وغسل ما رأى في ثوبه من الاحتلام، ثُمَّ صلَّى بعد أن طلعت الشمس. |
| الطهارة | ما يحل للرجل من امرأته وهي حائض | 1 | 57 | 93 | أنَّ رجلًا سأل رسول الله - ﷺ - فقال: ما يحلُّ لي من امرأتي وهي حائض، فقال رسول الله - ﷺ - "لِتَشُدَّ عليها إزارها، ثُمَّ شأنك بأعلاها". |
| الطهارة | ما يحل للرجل من امرأته وهي حائض | 1 | 58 | 94 | أنَّ عائشة، زوج النبي - ﷺ - كانت مضطجعة مع رسول الله - ﷺ - في ثوب واحد. وإنَّها قد وثبت وثبة شديدة. فقال لها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - "ما لك؟ لعلك نفست" يعني الحيضة. فقالت: نعم. قال: شُدِّي على نفسك إزارك، ثُمَّ عودي إلى مضجعك". |
| الطهارة | المستحاضة | 1 | 62 | 105 | أنَّ امرأة تهراق الدِّماء (...) فاستفتت لها أمُّ سلمة رسول الله - ﷺ - فقال: " (...) فلتترك الصلاة قدْر ذلك من الشهر. فإذا خلَّفت ذلك فلتغتسل، ثُمَّ لِتستشفر بثوب، ثُمَّ لِتُصلِّي". |
| الطهارة | ما جاء في بول الصبي | 1 | 64 | 109 | أتى رسول الله - ﷺ - بصبيٍّ فبال على ثوبه، فدعا رسول الله - ﷺ - بماء فأتبعه إياه. |
| الصلاة | العمل في القراءة | 1 | 80 | 28 | أنَّ رسول الله - ﷺ - نهى عن لُبْس القَسِّيِّ، وعن تختُّم الذهب، وعن قراءة القرآن في الركوع. |
| الصلاة | النظر في الصلاة إلى ما يشغلك عنها | 1 | 97 | 67 | أهدى أبو جهم بن حذيفة لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - خميصة شامية، لها عَلَم. فشهد فيها الصلاة. فلمَّا انصرف، قال: "رُدِّي هذه الخميصة إلى أبي جهم. فإنِّي نظرت إلى علَمِها في الصلاة. فكاد يفتِنُني". |
| الجمعة | الهيئة، وتخطي | 1 | 110 | 17 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "ما على أحدِكم لو اتَّخذ ثوبين لجمعته، سوى ثَوْبَيْ مَهْنَتِه". |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | الرقاب، واستقبال الإمام يوم الجمعة | | | | |
| صلاة الجماعة | الرخصة في الصلاة في الثوب الواحد | 1 | 140 | 29 | أنَّ سائلًا سأل رسول الله - ﷺ - عن الصلاة في ثوب واحد؟ فقال رسول الله ﷺ: "أوَلِكُلِّكم ثوبان؟". |
| صلاة الجماعة | الرخصة في الصلاة في الثوب الواحد | 1 | 141 | 34 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "من لم يجد ثوبين فليصلِّ في ثوب واحد، ملتحفًا به. فإن كان الثَّوب قصيرًا، فليتَّزر به". |
| صلاة الجماعة | الرخصة في صلاة المرأة بالدرع والخمار | 1 | 141 | 35 | أنَّ عائشة، زوج النبي - ﷺ - ، كانت تُصَلِّي في الدِّرع والخمار. |
| قصر الصلاة في السفر | الرخصة في صلاة المرأة بالدرع والخمار | 1 | 142 | 38 | عن هشام بن عروة، عن أبيه؛ أنَّ امرأة استفته، فقالت: إنَّ المنطق يشُقُّ عليَّ. أفأُصَلِّي في درع وخمار؟ فقال: نعم. إذا كان الدرع سابغًا. |
| قصر الصلاة في السفر | صلاة الضحى | 1 | 152 | 28 | أنَّه سمع أمَّ هانئ بنت أبي طالب تقول: ذهبتُ إلى رسول الله - ﷺ -، عام الفتح، فوجدته يغتسل، وفاطمة ابنته تستره بثوب. |
| قصر الصلاة في السَّفر | جامع سبحة الضحى | 1 | 153 | 31 | قال أنس: فقمتُ إلى حصير لنا قد اسْوَدَّ، من طول ما لُبِس، فنضحته بماء. |
| قصر الصلاة في السَّفر | وضع اليدين على ما يوضع عليه الوجه في السجود | 1 | 163 | 59 | قال نافع: ولقد رأيته في يوم شديد البرد، وإنَّه ليُخرِج كفَّيْه من تحت بُرْنُس له، حتى يضعها على الحصباء. |
| الاستسقاء | العمل في الاستسقاء | 1 | 190 | 1 | خرج رسول الله - ﷺ - إلى المصلّى، فاستسقى، وحوَّل رداءه حين استقبل القبلة. |
| الجنائز | غسل الميت | 1 | 222 | 1 | أنَّ رسول الله - ﷺ - غُسِّل في قميص. |
| الجنائز | غسل الميت | 1 | 222 | 2 | دخل علينا رسول الله - ﷺ - حين توفِّيت ابنته، فقال: اغسلْنَها (...) بماء وسدر. واجعلن في الآخرة كافورًا (...) فأعطانا حِقْوَهُ. فقال: |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | | | | "اشعرْنها إياه". |
| الجنائز | كفن الميت | 1 | 223 | 5 | عن عائشة زوج النبي - ﷺ - ؛ أنَّ رسول الله - ﷺ - كُفِّنَ في ثلاثة أثواب بيض سحولية، ليس فيها قميص ولا عمامة. |
| الجنائز | كفن الميت | 1 | 224 | 6 | فقال أبو بكر: خذوا هذا الثوب (لِثَوْبٍ عليه، قد أصابه مِشْقٌ أو زعفران) فاغسلوه. ثُمَّ كَفِّنوني فيه. |
| الجنائز | كفن الميت | 1 | 224 | 7 | الميت يُقمَّص، ويؤزَّر، ويُلفُّ في الثوب الثالث. فإن لم يكن إلَّا ثوب واحد، كُفِّن فيه. |
| الجنائز | النهي عن أن تتبع الجنازة بنار | 1 | 226 | 12 | عن أسماء بنت أبي بكر؛ أنَّها قالت لأهلها: أجمروا ثيابي إذا مِتُّ. ثُمَّ حنِّطوني.ولا تذروا على كفني حِناطًا. ولا تتبعوني بنار. |
| الجنائز | ما جاء في دفن الميت | 1 | 231 | 27 | أنَّ رسول الله - ﷺ - تُوفِّي يوم الإثنين، ودفن يوم الثلاثاء (...) فلمَّا كان عند غُسله، أرادوا نزع قميصه. فسمعوا صوتًا يقول لا تنزعوا القميص. فلم يُنزع القميص، وغُسِّل وهوعليه ﷺ. |
| الجنائز | جامع الحسبة في المصيبة | 1 | 237 | 43 | فقالت: إنِّي استعرت من جارة لي حَلْيًا. فكنت ألبسُهُ وأعيرُهُ زمانًا. ثُمَّ إنَّهم أرسلوا إليَّ فيه، أفأؤدِّيه إليهم؟ فقال: نعم. والله. |
| الزكاة | ما لا زكاة فيه من الحلي والتبر والعنبر | 1 | 250 | 11 | أنَّ عبد الله بن عمر كان يُحلِّي بناته وجواريه الذهب. ثُمَّ لا يخرج من حُلِيِّهنَّ الزكاة. |
| الزكاة | ما لا زكاة فيه من الحلي والتبر والعنبر | 1 | 250 | 11 | من كان عنده تِبْرٌ، أو حَلْيٌ من ذهب أو فضة. لا يُنتفع به لِلُبس. فإنَّ عليه فيه الزكاة في كل عام. يوزن فيُؤْخَذُ ربعُ عُشْرِه. |
| الحج | غسل المحرم | 1 | 323 | 4 | فوجدته يغتسل بين القرنين. وهو يُسْتَرُ بثوب. |
| الحج | ما ينهى عنه في لبس الثياب في الإحرام | 1 | 324 | 8 | أنَّ رجلًا سأل رسول الله ﷺ: ما يلبسُ المحرم من الثياب؟ فقال رسول الله ﷺ : ولا تلبسوا القمص، ولا العمائم، ولا السراويلات، ولا البرانس، ولا الخِفاف.إلَّا أحدٌ لا يجد نعلين، فليلبس خُفَّين... ولا تلبسوا من الثياب شيئًا مسَّه الزعفران ولا الورْس. |
| الحج | ما ينهى | 1 | 324 | 8 | ولا أرى أن يلبس المحرم سراويل. لأنَّ النبي - |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | عنه في لبس الثياب في الإحرام | | | | ﷺ - نهى عن لبس السراويلات. |
| الحج | لبس الثياب المصبغة في الإحرام | 1 | 325 | 9 | نهى رسول الله - ﷺ - أن يلبس المحرم ثوبًا مصبوغًا بزعفران أو ورْس. وقال: "من لم يجد نعلين فليلبس خفّين. وليقطعهما أسفل من الكعبين". |
| الحج | لبس الثياب المصبغة في الإحرام | 1 | 326 | 10 | أنَّ عمر بن الخطاب رأى على طلحة بن عبيد الله ثوبًا مصبوغًا وهو مُحْرِم. فقال عمر: إنَّكم أيُّها الرهط أئمة يَقتدي بكم الناس (...) فلا تلبسوا أيُّها الرَّهط شيئًا من هذه الثِّياب المصبَّغة. |
| الحج | لبس الثياب المصبغة في الإحرام | 1 | 326 | 11 | عن أسماء بنت أبي بكر؛ أنَّها كانت تلبس الثِّياب المعصفرات المُشبَّعات وهي مُحرمة، ليس فيها زعفران. |
| الحج | لبس الثياب المصبغة في الإحرام | 1 | 326 | 11 | سُئل مالك عن ثوب مسَّه طيب، ثُمَّ ذهب منه ريح الطِّيب، هل يُحرم فيه؟ فقال: نعم. ما لم يكن فيه صباغ: زعفران أو ورس. |
| الحج | لبس المحرم المنطقة | 1 | 326 | 12 | أنَّ عبد الله بن عمر كان يكره لُبس المِنطَقة للمحرم. |
| الحج | لبس المحرم المنطقة | 1 | 327 | 13 | أنَّه سمع سعيد بن المسيَّب يقول، في المِنطقة يلبسها المحرم تحت ثيابه: أنَّه لا بأس بذلك، إذا جعل طرفيها جميعًا سيورًا. يعقد بعضها إلى بعض. |
| الحج | تخمير المحرم وجهه | 1 | 328 | 15 | لا تنتقب المرأة المحرمة. ولا تلبس القُفَّازَين. |
| الحج | ما جاء في الطيب في الحج | 1 | 328 | 18 | فقال يا رسول الله إنِّي أهللتُ بعمرة. فكيف تأمرني أن أصنع؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: "انزع قميصك واغسل هذه الصُّفرةَ عنك. وافعل في عمرتك ما تفعل في حجِّك. |
| الحج | العمل في الإهلال | 1 | 333 | 31 | وأمَّا النِّعال السِّبتيَّة، فإنِّي رأيت رسول الله - ﷺ - يلبس النِّعال التي ليس فيها شعر، ويتوضأ فيها، فأنا أُحبُّ أن ألبسها. |
| الحج | ما جاء فيمن أحصر بغير عدوّ | 1 | 361 | 100 | المُحصَرُ بمرض لا يحلُّ. حتى يطوف بالبيت، ويسعى بين الصفا والمروة. فإذا اضطر إلى لبس شيء من الثياب التي لا بُدَّ له منها، أو الدواء، صنع ذلك وافتدى. |
| الحج | جامع | 1 | 371 | 124 | حتى إذا كنتُ عند باب المسجد هَرَقْتُ الدماء. |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | الطواف | | | | فقال عبد الله بن عمر: إنَّما ذلك ركضة من الشيطان. فاغتسلي ثُمَّ استثفري بثوب. ثم طوفي. |
| الحج | العمل في الهدي حين يساق | 1 | 379 | 146 | أنَّ عبد الله بن عمر كان يُجلِّلُ بُدَنَهُ القُباطيَّ والأنماط، والحُلل. ثُمَّ يبعث بها إلى الكعبة، فيكسوها إياها. |
| الحج | الصلاة في البيت، وقصر الصلاة، وتعجيل الخطبة بعرفة | 1 | 399 | 194 | فخرج عليه الحجَّاج. وعليه ملحفة معصفرة. |
| الجهاد | ما جاء في الغلول | 2 | 459 | 25 | فقال رسول الله ﷺ: "كلا. والذي نفسي بيده، إنَّ الشملة التي أخذ يوم خيبر من المغانم لم تصبها المقاسم، لتشتعل عليه نارًا". |
| النكاح | ما جاء في الصداق والحباء | 2 | 526 | 8 | فقال يا رسول الله زوجنيها. إن لم تكن لك بها حاجة. فقال رسول الله ﷺ: "هل عندك من شيء تُصدِقُها إياه؟" فقال: ما عندي إلا إزاري هذا (...) قال: " التمس ولو خاتمًا من حديد" فالتمس فلم يجد شيئًا. |
| النكاح | نكاح المتعة | 2 | 542 | 42 | فخرج عمر بن الخطاب فزعًا يجرُّ رداءه. |
| النكاح | نكاح المشرك إذا أسلمت زوجته قبله | 2 | 543 | 44 | فبعث إليه رسول الله - ﷺ - ابن عمه وهب بن عمير. برداء رسول الله ﷺ.أمانًا لصفوان بن أمية. ودعاة رسول الله - ﷺ - إلى الإسلام. |
| النكاح | نكاح المشرك إذا أسلمت زوجته قبله | 2 | 545 | 46 | فلما رآه رسول الله - ﷺ - وثب إليه فرحًا. وما عليه رداء. حتى بايعه. فثبتا على نكاحهما ذلك. |
| النكاح | ما جاء في الإحداد | 2 | 597 | 103 | كانت المرأة إذا تُوفِّي عنها زوجها. دخلت حِفشًا ولبست شرَّ ثيابها. ولم تمسَّ طيبًا ولا شيئًا حتى تمر بها سنة. |
| النكاح | ما جاء في الإحداد | 2 | 599 | 107 | ولا تلبس المرأة الحادُّ على زوجها شيئًا من الحَلْي. خاتمًا ولا خلخالًا (...) ولا تلبس شيئًا من العَصْب. إلا أن يكون عصْبًا غليظًا. ولا تلبس ثوبًا مصبوغًا (...) إلا بالسواد. |
| البيوع | باب السلف وبيع العروض | 2 | 657 | 69 | ولا بأس أن يُشترى الثوب من الكتان، أو الشَّطَويِّ، أو القصبيِّ، بالأثواب. من الإتربي، أو القسِّيِّ، أو الزِّيقة، أو الثوب الهروي، أو |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | بعضها ببعض | | | | المرويّ بالملاحف اليمانية والشقائق. وما أشبه ذلك. الواحد بالاثنين، أو الثلاثة يدًا بيد. أو إلى أجل. وإن كان من صنف واحد. |
| البيوع | الملابسة والمنابذة | 2 | 666 | 76 | قال مالك: في الساج المدرج في جرابه. أو الثوب القبطيّ المدرج في طيّه: إنه لا يجوز بيعهما حتى ينشرا. |
| البيوع | البيع على البرنامج | 2 | 670 | 78 | في كلّ عدل كذا وكذا ملحفة بصرية. وكذا وكذا ريطة سابرية. |
| الأقضية | القضاء فيما يعطى العمال | 2 | 749 | 38 | سمعت مالكًا يقول، فيمن دفع إلى الغسَّال ثوبًا يصبغه فصبغه. فقال صاحب الثوب: لم آمرك بهذا الصبغ. وقال الغسَّال: بل أنت أمرتني بذلك: فإنَّ الغسّال مصدّق في ذلك. والخيَّاط مثل ذلك. والصائغ مثل ذلك. |
| الأقضية | القضاء فيما يعطى العمال | 2 | 749 | 38 | سمعت مالكًا يقول، في الصبّاغ يُدفع إليه الثوب فيخطئ به (فيدفعه إلى رجل آخر)حتى يلبسه الذي أعطاه إياه: إنَّه لا غُرْم على الذي لبسه. ويغرّم الغسّال لصاحب الثوب. |
| الأقضية | القضاء فيما ابتاع ثوبًا وبه عيب | 2 | 750 | 38 | إذا ابتاع الرجل ثوبًا وبه عيب من حرق وغيره قد علمه البائع ... فأحدث الذي ابتاعه حدثًا من تقطيع ينقّص ثمن الثوب (...) فهو ردّ على البائع. |
| الحدود | ما جاء في الرجم | 2 | 821 | 3 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال لرجل من أسلم: يقال له هزَّال "يا هزَّال. لو سترته بردائك لكان خيرًا لك. |
| اللباس | ما جاء في لبس الثياب للجمال بها | 2 | 910 | 1 | ثُمَّ أدبر وعليه بردان له قد خَلَقا. قال فنظر رسول الله - ﷺ - إليه فقال: "أما له ثوبان غير هذين؟" فقلت بلى يا رسول الله (...) قال: "فادعه فمره فليلبسهما". |
| اللباس | ما جاء في لبس الثياب للجمال بها | 2 | 911 | 2 | أنَّ عمر بن الخطاب قال: إني لأحبُّ أنظر إلى القارئ أبيض الثياب. |
| اللباس | ما جاء في لبس الثياب المصبغة بالذهب | 2 | 911 | 4 | أنَّ عبد الله بن عمر كان يلبس الثوب المصبوغ بالمِشْقِ. والمصبوغ بالزَّعفران. |
| اللباس | ما جاء في لبس الثياب المصبغة بالذهب | 2 | 911 | 4 | وأنا أكره أن يلبس الغلمان شيئًا من الذهب. لأنَّ رسول الله - ﷺ - نهى عن تختُّم الذَّهب. |
| اللباس | ما جاء في | 2 | 912 | 5 | عن عائشة زوج النبي - ﷺ -؛ أنها كست عبد |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | لبس الخز | | | | الله بن الزبير مِطرفَ خزٍّ كانت عائشة تلبسه. |
| اللباس | ما يكره للنساء لبسه من الثياب | 2 | 913 | 6 | دخلت حفصة بنت عبدالرحمن على عائشة زوج النبي ﷺ. وعلى حفصة خمار رقيق. فشقَّته عائشة وكستها خمارًا كثيفًا. |
| اللباس | ما يكره للنساء لبسه من الثياب | 2 | 913 | 7 | نساء كاسيات عاريات. مائلات مميلات. لا يدخلْنَ الجنة. ولا يجدْنَ ريحها. |
| اللباس | ما جاء في إسبال الرجل ثوبه | 2 | 914 | 9 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "الذي يجرّ ثوبه خُيلاء، لا ينظر الله إليه يوم القيامة". |
| اللباس | ما جاء في إسبال الرجل ثوبه | 2 | 914 | 10 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "لا ينظر الله تبارك وتعالى يوم القيامة، إلى مَنْ يجُرُّ إزاره بطرًا". |
| اللباس | ما جاء في إسبال الرجل ثوبه | 2 | 914 | 12 | سمعت رسول الله - ﷺ - يقول: "إزرة المؤمن إلى أنصاف ساقيه. لا جناح عليه فيما بينه وبين الكعبين. ما أسفل من ذلك ففي النار". |
| اللباس | ما جاء في إسبال المرأة ثوبها | 2 | 915 | 13 | عن أمِّ سلمة زوج النبي - ﷺ - أنَّها قالت، حين ذُكِر الإزار: فالمرأة يا رسول الله؟ قال: "تُرْخيه شبرًا" قالت أمّ سلمة: إذا ينكشف عنها. قال: "فذراعًا. لا تزيد عليه". |
| اللباس | ما جاء في الانتعال | 2 | 916 | 14 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "لا يَمْشِيَنَّ أحدكم في نعل واحدة. لينعلهما جميعًا أو ليحفهما جميعًا". |
| اللباس | ما جاء في الانتعال | 2 | 916 | 15 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "إذا انتعل أحدكم فليبدأ باليمين. وإذا نزع فليبدأ بالشمال. ولتكن اليمنى أوَّلهما تُنعل. وآخرهما تُنزع". |
| اللباس | ما جاء في الانتعال | 2 | 916 | 16 | قال كعب للرجل: أتدري ما كانت نعلا موسى؟ (...) قال مالك: لا أدري ما أجابه الرجل. فقال كعب: كانتا من جلد حمار ميّت. |
| اللباس | ما جاء في لبس الثياب | 2 | 917 | 18 | أنَّ عمر بن الخطاب رأى حُلّة سِيَراء تباع عند باب المسجد. فقال يا رسول الله. لو اشتريت هذه الحُلَّة فلبستها يوم الجمعة وللوفد إذا قدموا عليك. فقال رسول الله ﷺ: "إنَّما يلبس هذه من لا خلاق له في الآخرة". |
| صفة النبي صلى الله عليه | النهي عن الأكل بالشمال | 2 | 922 | 5 | أنَّ رسول الله - ﷺ - نهى أن يأكل الرجل بشماله. وأن يمشي في نعل واحدة. وأن يشتمل الصمّاء. وأن يحتبي في ثوب واحد كاشفًا عن فرجه. |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| وسلم | | | | | |
| صفة النبي صلى الله عليه وسلم | ما جاء في لبس الخواتم | 2 | 936 | 37 | أنَّ رسول الله - ﷺ - كان يلبس خاتمًا من ذهب. ثم قام رسول الله - ﷺ - فنبذه. وقال "لا ألبسه أبدًا". قال فنبذ الناس خواتيمهم. |
| الشَّعَر | إصلاح الشَّعَر | 2 | 949 | 7 | كان رسول الله - ﷺ - في المسجد. فدخل رجل ثائر الرأس واللحية. فأشار إليه رسول الله - ﷺ - بيده أن اخرج. كأنه يعني إصلاح شعر رأسه ولحيته. |

**ملحق (3/2)**
**علامات الطعام**

| الكتاب | الباب | الجزء | الصفحة | الحديث | العلامة |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| وقوت الصلاة | النهي عن دخول المسجد بريح الثوم، وتغطية الفم | 1 | 17 | 30 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "من أكل من هذه الشجرة، فلا يقرب مساجدنا. يؤذينا بريح الثُّوم". |
| الطهارة | ترك الوضوء مما مسته النار | 1 | 26 | 22 | أنَّ عثمان بن عفّان أكل خبزًا ولحمًا، ثُمَّ مضمض، وغسل يديه، ومسح بهما وجهه، ثُمَّ صلَّى وتوضَّأ. |
| صلاة الجماعة | فضل صلاة الجماعة على صلاة الفذ | 1 | 129 | 3 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: " (...) والذي نفسي بيده! لو يعلم أحدُهُم أنَّه يجد عظمًا سمينًا، أو مِرماتين حسنتين لَشَهِدَ العشاء". |
| العيدين | الأمر بالأكل قبل الغدو في العيد | 1 | 179 | 7 | أنَّ النَّاس كانوا يُؤمرون بالأكل يوم الفطر قبل الغُدُوِّ. |
| الزكاة | ما جاء فيما يعتد به من السخل في الصدقة | 1 | 265 | 36 | والأكولة هي شاة اللحم التي تُسمَّن لِتُؤْكَلَ. |
| الزكاة | زكاة الحبوب والزيتون | 1 | 272 | 35 | وإنَّما يُؤخذ من الزَّيتون العُشْر، بعد أن يُعصر ويبلغ زيتونه خمسة أوسق. |
| الزكاة | زكاة الحبوب والزيتون | 1 | 272 | 35 | والحبوب التي فيها الزكاة: الحنطة والشعير والسُّلت والذُّرة والدُّخن والأُرز والعدس والجُلبان واللوبيا والجُلْجُلان وما أشبه ذلك من الحبوب التي تصير طعامًا. |
| الزكاة | ما لا زكاة فيه من الثمار | 1 | 274 | 36 | والقطنيَّة: الحِمَّص والعدس واللوبيا والجُلبان. |
| الزكاة | ما لا زكاة فيه من الثمار | 1 | 274 | 36 | وقد فرَّق عمر بن الخطاب بين القطنية والحنطة، فيما أُخِذ من النَّبط. ورأى أنَّ القطنيَّة كلها صنف واحد. فأخذ منها العُشْر، وأخذ من الحنطة والزبيب نصف العُشْر. |
| الزكاة | ما لا زكاة فيه من الفواكه والقضب والبقول | 1 | 276 | 36 | السُّنَّة التي لا اختلاف فيها عندنا، والذي سمعت من أهل العلم، أنَّه ليس في شيء من الفواكه كُلِّها صدقة. الرُّمّان والفِرسِك، والتِّين، وما أشبه ذلك وما لم يشبهه. إن كان من الفواكه. |
| الزكاة | ما لا زكاة فيه من | 1 | 276 | 36 | قال: ولا في القَضْب ولا في البقول كُلِّها صدقة. ولا في أثمانها إذا بيعت صدقة، حتى |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | الفواكه والقضب والبقول | | | يحول على أثمانها الحول من يوم بيعها، ويقبض صاحبها ثمنها. |
| الزكاة | ما جاء في صدقة الرقيق والخيل والعسل | 1 | 277 | 39 | أنْ لا يَأخُذَ من العسل ولا من الخيل صدقة. |
| الزكاة | مكيلة زكاة الفطر | 1 | 284 | 53 | كُنَّا نخرج زكاة الفطر صاعًا من طعام، أو صاعًا من شعير، أو صاعًا من تمر، أو صاعًا من إقِطٍ، أو صاعًا من زبيب. وذلك بصاع النبي ﷺ. |
| الصيام | قضاء التطوع | 1 | 306 | 50 | يا رسول الله. إنِّي أصبحتُ أنا وعائشة صائمتين متطوعتين. فأُهدي إلينا طعام فأفطرنا عليه. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اقضيا مكانه يومًا آخر". |
| الصيام | فدية من أفطر في رمضان من علة | 1 | 308 | 52 | أنَّ عبد الله بن عمر سُئِل عن المرأة الحامل، إذا خافت على ولدها واشتدَّ عليها الصِّيام؟ قال: تُفْطِرُ، وتُطعم مكان كلِّ يوم، مسكينًا. مُدًّا من حنطة بمدِّ النبي ﷺ. |
| الحج | ما جاء في الطيب في الحج | 1 | 329 | 21 | سُئِل مالك: عن طعام فيه زعفران هل يأكُلُه المُحْرِم؟ فقال: أمَّا ما تمسُّه النار من ذلك فلا بأس به أنْ يأكُلَه المُحْرِم. وأمَّا ما لم تمسُّه النار من ذلك فلا يأكله المُحْرِم. |
| الحج | ما يجوز للمحرم أكله من الصيد | 1 | 350 | 76 | فرأى حمارًا وحشيًّا... ثُمَّ شدَّ على الحمار فقتله. فأكل منه بعض أصحاب رسول الله ﷺ. وأبى بعضهم. فلمَّا أدركوا رسول الله - ﷺ - سألوه عن ذلك. فقال: "إنَّما هي طُعمة أطعَمَكُمُها الله". |
| الحج | ما يجوز للمحرم أكله من الصيد | 1 | 350 | 77 | أنَّ الزُّبير بن العوَّام كان يتزوَّد صفيف الظِّباء، وهو مُحْرِم. قال مالك: والصَّفيف القديد. |
| الحج | ما يجوز للمحرم أكله من الصيد | 1 | 351 | 80 | فسألوه عن لحم صيد وجدوه عند أهل الرَّبَذَة. فأمرهم بأكله. |
| الحج | ما يجوز للمحرم أكله من الصيد | 1 | 352 | 82 | مرت بهم رِجْلٌ من جراد. فأفتاهم كعب أن يأخذوه، ويأكلوه. فلما قدموا على عمر بن الخطاب ذكروا له ذلك فقال ما حملك على أن تفتيهم بهذا؟ قال: هو من صيد البحر. (...) إنْ هي إلا نثرة حوت ينثره في كل عام مرتين. |
| الحج | ما يجوز | 1 | 352 | 82 | قال مالك: في صيد الحيتان في البحر والأنهار |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| والبِرَك وما أشبه ذلك، إنَّه حلال. للمُحْرِم أنْ يصطاده. | | | | للمحرم أكله من الصيد | |
| وسُئِل مالك: عن الرَّجل يُضطَرُّ إلى أكل الميتة وهو مُحرم. أيصيد الصَّيد فيأكله؟ أم يأكل الميتة؟ فقال: بل يأكل الميتة. | 85 | 354 | 1 | ما لا يحل للمحرم أكله من الصيد | الحج |
| احسن ما سمعت في الذي يقتل الصّيد فيحكم عليه فيه، أنْ يُقوَّم الصَّيد الذي أصاب، فيُنظر كم ثمنه من الطعام، فيُطْعِم كُلَّ مسكين مدًّا. أو يصوم مكان كلِّ مدّ يومًا. | 87 | 355 | 1 | الحكم في الصيد | الحج |
| فَدُخِل علينا يوم النحر، بلحم بقر. فقلت ما هذا؟ فقالوا: نحر رسول الله - ﷺ - عن أزواجه. | 179 | 393 | 1 | ما جاء في النحر في الحج | الحج |
| عن يحيى بن سعيد؛ أنَّه قال: لقد بلغني أنَّ رسول الله - ﷺ - كان يولم بالوليمة، ما فيها خبز ولا لحم. | 48 | 546 | 2 | ما جاء في الوليمة | النكاح |
| عن أبي هريرة؛ أنَّه كان يقول: شرُّ الطعام طعام الوليمة. يُدعى لها الأغنياء. ويُترك المساكين. | 50 | 546 | 2 | ما جاء في الوليمة | النكاح |
| أنَّ خياطًا دعا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لطعام صنعه. قال أنس فذهبت مع رسول الله - ﷺ - إلى ذلك الطعام. فقرَّب إليه خبزًا من شعير، ومَرَقًا فيه دُبَّاء. فرأيت رسول الله - ﷺ - يتتبَّع الدِّباء من حول القصعة. | 51 | 546 | 2 | ما جاء في الوليمة | النكاح |
| ودخل رسول الله - ﷺ - والبُرْمَة تفور بلحم. فَقُرِّب إليه خبز وأُدْم من أُدْم البيت. فقال رسول الله ﷺ: "ألمْ أرَ بُرْمَة فيها لحم؟" فقالوا بلى. يا رسول الله. ولكن ذلك لحم تُصُدِّق به على بريرة، وأنت لا تأكل الصدقة. فقال رسول الله ﷺ: "هو عليها صدقة، وهو لنا هدية". | 25 | 562 | 2 | ما جاء في الخيار | الطلاق |
| والأمر عندنا في بيع البطيخ والقثّاء والخِرْبِز والجزر، إنَّ بيعه إذا بدا صلاحه حلال جائز. | 13 | 619 | 2 | النهي عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها | الرضاع |
| أنَّ من ابتاع شيئًا من الفاكهة. من رطْبها أو يابسها. فإنَّه لا يبيعه حتى يستوفيه (...) وما كان منها مما ييبس، فيصير فاكهة يابسة تُدَّخر وتُؤكل (...) وما كان منها مما لا ييبس ولا يُدّخر وإنما يؤكل رطبًا كهيئة البطيخ والقثاء | 27 | 631 | 2 | بيع الفاكهة | البيوع |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | | | | والخربز والجزر والأترج والموز. |
| البيوع | بيع اللحم باللحم | 2 | 656 | 67 | قال مالك: الأمر المجتمع عليه عندنا في لحم الإبل والبقر والغنم وما أشبه ذلك من الوحوش أنَّه لا يُشترى بعضُه ببعض. إلَّا مثلًا بمثل. وزنًا بوزن. يدًا بيد. |
| البيوع | بيع اللحم باللحم | 2 | 656 | 67 | ولا بأس بلحم الحيتان بلحم الإبل والبقر والغنم، وما أشبه ذلك من الوحوش كلها. اثنين بواحد. |
| البيوع | بيع الغرر | 2 | 664 | 75 | لا يحلّ بيع الزيتون بالزيت. ولا الجلجلان بدهن الجلجلان. ولا الزبد بالسمن. لأنَّ المزابنة تدخله. |
| البيوع | بيع الغرر | 2 | 664 | 75 | ومن ذلك أيضًا، اشتراء حبّ البان بالسليخة. فذلك غَرَر. |
| المساقاة | ما جاء في المساقاة | 2 | 703 | 2 | قال مالك: السُّنَّة في المساقاة عندنا، أنها تكون في أصل كل نخل أو كرم أو زيتون أو رُمَّان أو فِرْسِك. وما أشبه ذلك من الأصول. جائز لا بأس به. |
| الأشربة | ما يكره أن ينبذ جميعًا | 2 | 844 | 7 | أنَّ الرسول - ﷺ - نهى أن يُنبذ البُسْر والرُّطب جميعًا، والتَّمر والزبيب جميعًا. |
| الأشربة | تحريم الخمر | 2 | 845 | 9 | سُئِل الرسول - ﷺ - عن البِتْعِ؟ فقال: "كل شراب أسكر فهو حرام". |
| الأشربة | تحريم الخمر | 2 | 845 | 10 | أنَّ الرسول - ﷺ - سُئل عن الغبيراء؟ فقال لا خير فيها ونهى عنها. قال مالك: فسألت زيد بن أسلم: ما الغبيراء؟ فقال الأسكركة |
| الأشربة | جامع تحريم الخمر | 2 | 846 | 12 | أنه سأل عبد الله بن عباس عما يُعصر من العنب؟ فقال ابن عباس: أهدى رجل لرسول الله - ﷺ - راوية خمر. فقال له رسول الله ﷺ: " أما علمت أنَّ الله حرَّمها؟" قال: لا (...) فقال له رسول الله ﷺ: "إنَّ الذي حرَّم شربها حرَّم بيعها". |
| الأشربة | جامع تحريم الخمر | 2 | 846 | 13 | كنت أسقي أبا عبيدة بن الجراح (...) شرابًا من فضيخ وتمر. قال: فجاءهم آتٍ فقال: إنَّ الخمر قد حُرِّمت. فقال أبو طلحة: يا أنس. قم إلى هذه الجرار فاكسرها. |
| اللباس | ما جاء في لبس الثياب للجمال بها | 2 | 910 | 1 | فنزل رسول الله - ﷺ - فقمت إلى غِرارةٍ لنا. فلمست فيها شيئًا فوجدت فيها جِرْو قِثّاء. فكسرته. ثم قرّبته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. |
| صفة النبي | النهي عن الأكل | 2 | 922 | 6 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: إذا أكل أحدكم فليأكل بيمينه وإذا شرب فليشرب بيمينه. فإن |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| صلى الله عليه وسلم | بالشمال | | | | الشيطان يأكل بشماله ويشرب بشماله. |
| صفة النبي صلى الله عليه وسلم | ما جاء في معى الكافر | 2 | 924 | 9 | قال رسول الله ﷺ: "يأكل المسلم في معًى واحد. والكافر يأكل في سبعة أمعاء". |
| صفة النبي صلى الله عليه وسلم | ما جاء في معى الكافر | 2 | 924 | 10 | فقال رسول الله ﷺ: "المؤمن يشرب في معى واحدًا. والكافر يشرب في سبعة أمعاء". |
| صفة النبي صلى الله عليه وسلم | جامع ما جاء في الطعام والشراب | 2 | 927 | 19 | قال أبو طلحة لأمِّ سُلَيْم: لقد سمعتُ صوت رسول الله ضعيفًا. أعرف فيه الجوع. فهل عندك من شيء؟ فقالت: نعم. فأخرجت أقراصًا من شعير ثم أخذتْ خِمارًا لها فلفَّتْ الخبز ببعضه. ثُمَّ دسَّتْه تحت يدي. ثُمَّ أرسلتني إلى رسول الله ﷺ. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "هلمّي يا أمَّ سليم. ما عندك؟" فأتت بذلك الخبز فأمر به رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فَفُتّ وعَصَرَتْ عليه أم سُليم عُكَّة لها فآدمته. |
| صفة النبي صلى الله عليه وسلم | جامع ما جاء في الطعام والشراب | 2 | 928 | 20 | عن أبي هريرة أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "طعام الاثنين كافي الثلاثة وطعام الثلاثة كافي الأربعة". |
| صفة النبي صلى الله عليه وسلم | جامع ما جاء في الطعام والشراب | 2 | 932 | 27 | أنَّ عيسى ابن مريم كان يقول: يا بني إسرائيل عليكم بالماء القَرَاح. والبَقْل البرّيّ. وخبز الشعير. وإياكم وخبز البُرِّ. فإنكم لن تقوموا بشكره. |
| صفة النبي صلى الله عليه وسلم | جامع ما جاء في الطعام والشراب | 2 | 932 | 29 | فقال عمر: لا آكُلُ السَّمنَ حتى يحيا النَّاس من أوَّل ما يَحيون. |
| صفة النبي | جامع ما جاء في الطعام | 2 | 933 | 30 | سئل عمر بن الخطاب عن الجراد فقال: وددت أنَّ عندي قفعة. نأكل منه. |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| صلى الله عليه وسلم | والشراب | | | | |
| صفة النبي صلى الله عليه وسلم | جامع ما جاء في الطعام والشراب | 2 | 933 | 31 | كبَّر أبو هريرة. وقال: الحمد لله الذي أشبعنا من الخبز بعد أن لم يكن طعامنا إلا الأسْوَدين الماء والتمر. |
| صفة النبي صلى الله عليه وسلم | جامع ما جاء في الطعام والشراب | 2 | 934 | 32 | أتِيَ رسول الله - ﷺ - بطعام، ومعه ربيبة عمر بن سلمة. فقال له رسول الله ﷺ: " سَمِّ الله وكل مما يليك". |
| صفة النبي صلى الله عليه وسلم | ما جاء في أكل اللحم | 2 | 935 | 36 | أنَّ عمر بن الخطاب قال: إياكم واللّحم. فإنَّ له ضراوة كضراوة الخمر. |
| الاستئذان | ما جاء في الفأرة تقع في السّمن، والبدء بالأكل قبل الصلاة | 2 | 971 | 19 | أنَّ ابن عمر كان يُقرَّبُ إليه عشاؤه. فيسمع قراءة الإمام وهو في بيته. فلا يعجل عن طعامه حتى يقضي حاجته منه. |
| الاستئذان | ما جاء في الفأرة تقع في السّمن، والبدء بالأكل قبل الصلاة | 2 | 971 | 20 | أنَّ رسول الله - ﷺ - سُئِل عن الفأرة تقع في السّمن فقال:"انزعوها. وما حولها فاطرحوه". |
| الصدقة | الترغيب في الصدقة | 2 | 997 | 6 | بلغني أنَّ مسكينًا استطعم عائشة أم المؤمنين وبين يديها عنب. فقالت لإنسان: خذ حبة فأعطه إياها. فجعل ينظر إليها ويعجب. فقالت عائشة أتعجب؟ كم ترى في هذه الحبَّة من مثقال ذَرَّة؟. |

**ملحق (4/2)**

**علامات العدد**

| الكتاب | الباب | الجزء | الصفحة | الحديث | العلامة |
|---|---|---|---|---|---|
| وقوت الصلاة | 1 | 1 | 6 | 5 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "من أدرك ركعة من الصبح، قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر". |
| وقوت الصلاة | 1 | 1 | 6 | 6 | أن صلّوا الظهر، إذا كان الفيء ذراعًا (...) والعصر (...) قدر ما يسير الراكب فرسخين أو ثلاثة، قبل غروب الشمس (...) والعشاء، إذا غاب الشفق إلى ثلث الليل. |
| الطهارة | 1 | 1 | 18 | 1 | فأفرغ على يده، فغسل يديه مرتين مرتين، ثم تمضمض، واستنثر ثلاثًا. ثم غسل وجهه ثلاثًا. ثم غسل يديه مرتين مرتين، إلى المرفقين. |
| الطهارة | 6 | 1 | 28 | 27 | أنَّ رسول الله - ﷺ - سُئِل عن الاستطابة، فقال: "أوَلا يجد أحدُكم ثلاثة أحجار؟". |
| الطهارة | 6 | 1 | 34 | 35 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات". |
| الطهارة | 17 | 1 | 44 | 67 | أنَّ رسول الله - ﷺ -، كان، إذا اغتسل من الجنابة، بدأ بغسل يديه (...) ثم يَصُبُّ على رأسه ثلاث غرفات بيديه. |
| الصلاة | 7 | 1 | 82 | 33 | أنَّ أبا بكر الصديق صلّى الصبح فقرأ فيها سورة البقرة، في الركعتين كلتيهما. |
| الصلاة | 7 | 1 | 82 | 36 | أنَّ عبد الله بن عمر كان يقرأ في الصبح، في السفر بالعشر السور الأُوَل من المفصّل. في كل ركعة؛ بِأمِّ القرآن، وسورة. |
| الصلاة | 8 | 1 | 83 | 37 | فوضع رسول الله - ﷺ - يده على يده. (...) وقال: "إني لأرجو أنْ لا تخرج من المسجد حتى تعلم سورة. (...) فقال رسول الله ﷺ: "هي هذه السورة. وهي السبع المثاني والقرآن العظيم، الذي أُعْطِيتُ. |
| الصلاة | 8 | 1 | 84 | 38 | من صلّى ركعة لم يقرأ فيها بأمّ القرآن، فلم يصلِّ. إلا وراء الإمام. |
| الصلاة | 13 | 1 | 92 | 56 | أنه سأل ابن شهاب (...) عن رجل دخل مع الإمام في الصلاة. وقد سبقه الإمام بركعة. أيتشهد معه في الركعتين والأربع، وإن كان ذلك له وِتْرًا؟ فقالا: ليتشهَّد معه. |
| الصلاة | 15 | 1 | 93 | 58 | أنَّ رسول الله - ﷺ - انصرف من اثنتين. فقال له ذو اليدين: أَقَصُرَت الصلاةُ أم نسيتَ يا رسول الله؟ (...) فقام رسول الله - ﷺ -، فصلَّى ركعتين أُخريين. |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "إذا شكّ أحدكم في صلاته، فلم يدرِ كم صلّى، أثلاثًا أم أربعًا؟ فليصلّي ركعة. وليسجد سجدتين وهو جالس. قبل التسليم. | 62 | 95 | 1 | 16 | الصلاة |
| من أدرك من صلاة الجمعة ركعة، فليُصَلِّ إليها أُخرى. | 11 | 105 | 1 | 3 | الجمعة |
| وذلك أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "من أدرك من الصلاة ركعة، فقد أدرك الصلاة". | 11 | 105 | 1 | 3 | الجمعة |
| قال مالك، في الذي يصيبه زحام يوم الجمعة، فيركع ولا يقدر أن يسجد (...) فإنَّه أحَبُّ إليَّ أن يبتدئ صلاتَه ظُهرًا أربعًا. | 11 | 105 | 1 | 3 | الجمعة |
| من رعف يوم الجمعة، والإمام يخطب، فخرج ولم يرجع، حتى فرغ الإمام من صلاته، فإنّه يُصَلّي أربعًا. | 12 | 106 | 1 | 4 | الجمعة |
| قال مالك، في الذي يركع ركعة مع الإمام يوم الجمعة، ثم يرعُف فيخرج، فيأتي وقد صلّى الإمام الركعتين كلتيهما: أنَّه يبني بركعة أخرى ما لم يتكلم. | 12 | 106 | 1 | 4 | الجمعة |
| سمعت رسول الله - ﷺ - يقول: "لا تُعمل المطيّ إلا إلى ثلاثة مساجد: إلى المسجد الحرام، وإلى مسجدي هذا، وإلى مسجد إيلياء، أو بيت المقدس". | 16 | 109 | 1 | 7 | الجمعة |
| (قال مالك: لا أدري أعن النبي - صلى الله عليه وسلم - أم لا) أنَّه قال: "من ترك الجمعة ثلاث مرات، من غير عذر ولا علة، طبع الله على قلبه". | 20 | 111 | 1 | 9 | الجمعة |
| أنَّ رسول الله - ﷺ - خطب خطبتين يوم الجمعة، وجلس بينهما. | 21 | 112 | 1 | 9 | الجمعة |
| كان الناس يقومون في زمان عمر بن الخطاب، في رمضان، بثلاث وعشرين ركعة. | 5 | 115 | 1 | 2 | الصلاة في رمضان |
| كان القارئ يقرأ سورة البقرة في ثمان ركعات. فإذا قام بها في اثنتي عشرة ركعة، رأى الناس أنه قد خفَّف. | 6 | 115 | 1 | 2 | الصلاة في رمضان |
| ما كان رسول الله - ﷺ - يزيد في رمضان، ولا في غيره، على إحدى عشرة ركعة. يصلّي أربعًا، فلا تسأل عن حسنهنَّ وطولهنَّ. ثم يصلّي أربعًا، فلا تسال عن حسنهنّ وطولهنَّ. ثم يصلّي ثلاثًا. | 9 | 120 | 1 | 2 | الصلاة في رمضان |
| فقال رسول الله ﷺ :"صلاة الليل مثنى مثنى. فإذا خشي أحدكم الصبح، صلّى ركعة واحدة، توتر له ما قد صلّى". | 13 | 123 | 1 | 3 | صلاة الليل |
| سمعت رسول الله - ﷺ - يقول: "خمس صلوات | 14 | 123 | 1 | 3 | صلاة |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| الليل | | | | | كتبهنَّ الله عزَّ وجلَّ على العباد. فمن جاء بهنَّ...كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة". |
| صلاة الليل | 3 | 1 | 125 | 21 | أنَّ سعد بن أبي وقاص كان يوتر بعد العتمة بواحدة. |
| صلاة الليل | 5 | 1 | 127 | 30 | أنَّ عائشة زوج النبي - ﷺ -، قالت: إنْ كان رسول الله - ﷺ - لَيُخَفِّفَ ركعتي الفجر، حتى إني لأقول: أَقَرَأَ بأمِّ القرآن أم لا؟. |
| صلاة الليل | 5 | 1 | 128 | 31 | سمع قوم الإقامة، فقاموا يصلُّون. فخرج عليهم رسول الله - ﷺ -، فقال: أصلاتان معًا؟ أصلاتان معًا؟ وذلك في صلاة الصبح، في الركعتين اللتين قبل الصبح. |
| صلاة الليل | 5 | 1 | 128 | 32 | أنَّ عبد الله بن عمر فاتته ركعتا الفجر، فقضَّاهما بعد أنْ طلعت الشمس. |
| صلاة الجماعة | 1 | 1 | 129 | 1 | إنْ رسول الله - ﷺ - قال: "صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذّ بسبع وعشرين درجة". |
| صلاة الجماعة | 2 | 1 | 131 | 6 | أنَّ الرسول - ﷺ - (...) وقال: "الشهداء خمسة: المطعون، والمبطون، والغرِق، وصاحب الهدْم، والشهيد في سبيل الله". |
| صلاة الجماعة | 9 | 1 | 140 | 30 | أنَّ سائلًا سأل رسول الله - ﷺ - عن الصلاة في ثوب واحد؟ فقال رسول الله ﷺ: "أوَلِكلِّكُم ثوبان؟". |
| قصر الصلاة في السفر | 2 | 1 | 146 | 8 | عن عائشة زوج النبي - ﷺ -؛ أنها قالت: فُرِضَت الصلاةُ ركعتين ركعتين، في الحضر والسفر. فأُقِرَّت صلاة السفر. وزيد في صلاة الحضر. |
| قصر الصلاة في السفر | 3 | 1 | 147 | 11 | أنَّه ركِب إلى ريم؛ فقصَر الصلاة. في مسيرة ذلك. قال مالك: وذلك نحو من أربعة بُرُد. |
| قصر الصلاة في السفر | 4 | 1 | 148 | 16 | أنَّ عبد الله بن عمر كان يقول: أصلِّي صلاة المسافر، ما لم أُجْمِع مُكْثًا. وإنْ حبسني ذلك اثنتي عشرة ليلة. |
| قصر الصلاة في السفر | 5 | 1 | 149 | 18 | من أجمع إقامةً، أربع ليال، وهو مسافر، أتمَّ الصلاة. |
| قصر الصلاة في السفر | 6 | 1 | 149 | 20 | أنَّ عبد الله بن عمر كان يُصلّي وراء الإمام، بمنى أربعًا. فإذا صلّى لنفسه، صلّى ركعتين. |
| قصر الصلاة في السفر | 9 | 1 | 153 | 30 | عن عائشة؛ أنها كانت تصلي الضُّحى ثماني ركعات. ثم تقول: لو نُشر لي أبواي ما تركتهنَّ. |
| قصر الصلاة | 10 | 1 | 154 | 34 | قال رسول الله ﷺ: "لو يعلم المارُّ بين يدي المصلّي، ماذا عليه، لكان أنْ يقف أربعين، خيرًا |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| في السفر | | | | له من أن يمرَّ بين يديه". |
| قصر الصلاة في السفر | 18 | 1 | 162 | 57 | إنْ رسول الله - ﷺ - قال: "إذا دخل أحدكم المسجد، فليركع ركعتين، قبل أن يجلس". |
| قصر الصلاة في السفر | 25 | 1 | 176 | 95 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم، إذا هو نام، ثلاث عقد. |
| العيدين | 4 | 1 | 180 | 9 | شهدتُ الأضحى والفطر مع أبي هريرة. فكبَّر في الركعة الأولى سبع تكبيرات قبل القراءة. وفي الآخِرَة خمس تكبيرات قبل القراءة. |
| الخوف | 1 | 1 | 183 | 2 | أنَّ صلاة الخوف، أن يقوم الإمام ومعه طائفة من أصحابه. وطائفة مواجهة العدو. فيركع الإمام ركعة، ويسجد بالذين معه. ثم يقوم. فإذا استوى قائمًا، ثبت وأتموا لأنفسهم الركعة الباقية... ثم يقبل الآخرون فيكبِّرون وراء الإمام فيركع بهم الركعة ويسجد. ثم يسلِّم. |
| الاستسقاء | 1 | 1 | 190 | 1 | سُئل مالك عن صلاة الاستسقاء كم هي؟ فقال: ركعتان ولكن يبدأ الإمام بالصلاة قبل الخطبة. فيُصَلِّي ركعتين. |
| القبلة | 4 | 1 | 196 | 7 | صلَّى رسول الله - ﷺ - بعد أن قَدِمَ المدينة، ستة عشر شهرًا، نحو بيت المقدس. ثُمَّ حُوِّلت القبلة قبل بدْر بشهرين. |
| القرآن | 4 | 1 | 201 | 5 | إنَّ هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقرؤا ما تيسَّر منه. |
| القرآن | 5 | 1 | 206 | 13 | أنَّ عمر بن الخطاب: قرأ سورة الحج. فسجد فيها سجدتين. ثم قال: إنَّ هذه السورة فُضِّلت بسجدتين. |
| القرآن | 6 | 1 | 208 | 17 | أنه سمع رجلًا يقرأ - قل هو الله أحد - يردِّدها. فقال رسول الله ﷺ: والذي نفسي بيده إنها لتعدل ثلث القرآن. |
| القرآن | 7 | 1 | 209 | 20 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "من قال لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير. في يوم مائة مرة.كانت له عدْل عشْر رقاب. وكتبت له مائة حسنة. ومُحيت عنه مائة سيئة". |
| القرآن | 8 | 1 | 214 | 30 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "ينزل ربنا، تبارك وتعالى، كل ليلة إلى السماء الدنيا. حين يبقى ثلث الليل الآخر. فيقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟". |
| الجنائز | 1 | 1 | 222 | 2 | دخل علينا رسول الله - ﷺ - حين تُوفِّيت ابنته، فقال: "اغسلنها ثلاثًا أو خمسًا أو أكثر من ذلك". |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| الجنائز | 2 | 1 | 223 | 5 | أنَّ رسول الله - ﷺ - كُفِّن في ثلاثة أثواب بيض سحولية. |
| الجنائز | 2 | 1 | 224 | 7 | الميت يُقمَّص، ويؤزَّر، ويُلفُّ في الثوب الثالث. فإن لم يكن إلَّا ثوب واحد، كُفِّن فيه. |
| الجنائز | 5 | 1 | 226 | 14 | أنَّ رسول الله - ﷺ - نعى النجاشي للناس، في اليوم الذي مات فيه. وخرج بهم إلى المُصلّى. فصَفَّ بهم. وكبَّر أربع تكبيرات. |
| الجنائز | 10 | 1 | 232 | 30 | أنَّ عائشة زوج النبي - ﷺ - قالت: رأيت ثلاثة أقمار سقطن في حجري (حجرتي). |
| الجنائز | 13 | 1 | 235 | 38 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "لا يموت لأحد من المسلمين ثلاثة من الولد، فتمسَّه النار، إلا تحِلّة القسم". |
| الزكاة | 1 | 1 | 244 | 1 | قال رسول الله ﷺ:"ليس فيما دون خمس ذَوْد صدقة. وليس فيما دون خمس أواق صدقة. وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة". |
| الزكاة | 1 | 1 | 245 | 3 | ولا تكون الصدقة إلا في ثلاثة أشياء: في الحرث، والعين، والماشية. |
| الزكاة | 2 | 1 | 246 | 7 | ليس في عشرين دينارًا، ناقصة بيّنة النقصان، زكاة. فإن زادت حتى تبلغ بزيادتها عشرين دينارًا، وازنة، ففيها الزكاة. |
| الزكاة | 2 | 1 | 248 | 7 | وقال مالك، في الذهب والورق يكون بين الشركاء: إنَّ من بلغت حصّته منهم عشرين دينارًا عينًا. أو مائتي درهم فيها الزكاة. |
| الزكاة | 2 | 1 | 248 | 7 | وذلك أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة". |
| الزكاة | 3 | 1 | 249 | 8 | لا يُؤخذ من المعادن مما يخرج منها شيء، حتى تبلغ ما يخرج منها قَدْر عشرين دينارًا عينًا، أو مائتي درهم. |
| الزكاة | 3 | 1 | 249 | 8 | كما يُؤخذ من الزرع، إذا حُصِد، العُشْر. ولا ينتظر أن يحول عليه الحول. |
| الزكاة | 3 | 1 | 249 | 9 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "في الرّكاز الخمس". |
| الزكاة | 5 | 1 | 250 | 11 | من كان عنده تبر، أو حَلْي من ذهب أو فضة. لا يُنتفع به لِلُبْس. فإنَّ عليه الزكاة في كلِّ عام. يوزن فيُؤخذ ربع عشره. |
| الزكاة | 7 | 1 | 252 | 16 | إنَّ الرجل إذا هلك، ولم يُؤَدِّ زكاة ماله، إني أرى أن يُؤخذ ذلك من ثلث ماله. ولا يُجاوز بها الثلث. |
| الزكاة | 9 | 1 | 255 | 20 | أن انظر من مرَّ بك من المسلمين.فخذ مما ظهر من أموالهم.مما يديرون من التجارات، من كل أربعين دينارًا، دينارًا. فما نقص، فبحساب ذلك. حتى يبلغ عشرين دينارًا. فإن نقص ثلث دينار |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | | | | فدعها ولا تأخذ منها شيئًا. |
| الزكاة | 11 | 1 | 257 | 23 | في أربع وعشرين من الإبل، فدونها الغنم، في كل خمس شاة. وفيما فوق ذلك، إلى خمس وثلاثين، ابنة مخاض. |
| الزكاة | 12 | 1 | 259 | 24 | أنَّ معاذ بن جبل أخذ من ثلاثين بقرة، تبيعًا. ومن أربعين بقرة مُسنّة. |
| الزكاة | 13 | 1 | 263 | 25 | إذا كان لأحد الخليطين أربعون شاة فصاعدًا، وللآخر أقلَّ من أربعين شاة، كانت الصدقة على الذي له الأربعون شاة.ولم تكن على الذي له أقل من ذلك، صدقة. |
| الزكاة | 13 | 1 | 264 | 25 | قال عمر بن الخطاب: في سائمة الغنم إذا بلغت أربعين شاةً. شاةٌ. |
| الزكاة | 15 | 1 | 266 | 27 | يأخذ المُصَدِّقُ من الخَمْس ذَوْد، الصدقتين اللتين وجبتا على ربِّ المال. شاتين: في كل عام شاة. |
| الزكاة | 17 | 1 | 268 | 29 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "لا تحلُّ الصّدقة لغني. إلا لخمسة: لغاز في سبيل الله. أو لعامل عليها. أو لغارم". |
| الزكاة | 19 | 1 | 270 | 33 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "فيما سقت السماء والعيون، والبعل؛ العُشْر. وفيما سُقِي بالنضح نِصف العُشْر". |
| الزكاة | 20 | 1 | 272 | 35 | وإنما يُؤخذ من الزيتون العُشْر، بعد أن يُعصرويبلغ زيتونه خمسة أوسق. |
| الزكاة | 21 | 1 | 274 | 36 | كما قال رسول الله ﷺ: "ليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة". |
| الزكاة | 21 | 1 | 275 | 36 | ورأى أنَّ القطنية كلها صنف واحد. فأخذ منها العُشْر، وأخذ من الحنطة والزبيب نصف العُشْر. |
| الزكاة | 21 | 1 | 276 | 36 | وإنما تجب الصدقة على من بلغ جداده أو قطافه أو حصاده خمسة أوسق. |
| الزكاة | 24 | 1 | 279 | 43 | أنَّ عمر بن الخطاب ضرب الجزية على أهل الذهب أربعة دنانير. وعلى أهل الورق أربعين درهمًا. مع ذلك أرزاق المسلمين وضيافة ثلاثة أيام. |
| الزكاة | 28 | 1 | 284 | 52 | أنَّ رسول الله - ﷺ - فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعًا من تمر، أو صاعًا من شعير. |
| الصيام | 1 | 1 | 286 | 2 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "الشهر تسع وعشرون. فلا تصوموا حتى تروا الهلال. ولا تفطروا حتى تروه. فإن غُمَّ عليكم فاقدروا له". |
| الصيام | 14 | 1 | 301 | 40 | وليس لأحد وجب عليه صيام شهرين متتابعين في كتاب الله، أن يُفطِرَ إلا من علّة: مرض، أو |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | | | | حيضة. وليس له أن يسافر فيفطر. |
| الصيام | 16 | 1 | 302 | 42 | من مات وعليه نَذْر من رقبة يعتقها، أو صيام، أو صدقة، أو بدنة، فأوصى أن يُوَفَّى ذلك من ماله، فإنَّ الصدقة والبدنة في ثلثه. |
| الصيام | 22 | 1 | 310 | 58 | كلُّ حسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف. إلّا الصيام فهو لي. وأنا أجزي به. |
| الاعتكاف | 4 | 1 | 317 | 7 | وقد بلغني أنَّ رسول الله - ﷺ - أراد العكوف في رمضان. ثم رجع فلم يعتكف. حتى إذا ذهب رمضان، اعتكف عشرًا من شوال. |
| الاعتكاف | 6 | 1 | 319 | 9 | كان رسول الله - ﷺ - يعتكف العشر الوسط من رمضان. فاعتكف عامًا. حتى إذا ليلة ليلة إحدى وعشرين (...) قال: " من اعتكف فليعتكف العشر الأواخر (...) فالتمسوها في العشر الأواخر. والتموسها في كل وتر". |
| الاعتكاف | 6 | 1 | 321 | 14 | أنَّ رجالًا من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أُرُوا ليلة القدر في المنام. في السبع الأواخر. فقال رسول الله ﷺ: " إني أرى رؤياكم قد تواطأت في السبع الأواخر. من كان متحرِّيها فليتحرَّها في السبع الأواخر". |
| الاعتكاف | 6 | 1 | 321 | 15 | فأعطاه الله ليلة القدر خير من ألف شهر. |
| الحج | 8 | 1 | 330 | 23 | قال عبد الله بن عمر: أمّا هؤلاء الثلاث فسمعتهنّ من رسول الله ﷺ. وأُخبرت أنَّ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: " ويهلُّ أهل اليمن من يلملم". |
| الحج | 9 | 1 | 332 | 29 | أنَّ رسول الله - ﷺ - كان يصلّي في مسجد ذي الحليفة ركعتين. فإذا استوت به راحلته أهلَّ. |
| الحج | 9 | 1 | 333 | 31 | يا أبا عبد الرحمن. رأيتك تصنع أربعًا لم أرَ أحدًا من أصحابك يصنعها. |
| الحج | 14 | 1 | 339 | 50 | أنَّ عبد الله بن الزبير أقام بمكة تسع سنين. يُهلُّ بالحج لهلال ذي الحجة. |
| الحج | 17 | 1 | 342 | 55 | أنَّ رسول الله - ﷺ - اعتمر ثلاثًا: عام الحديبية، وعام القضيّة، وعام الجِعِرَّانة. |
| الحج | 17 | 1 | 342 | 56 | أنَّ رسول الله - ﷺ - لم يعتمر إلا ثلاثًا: إحداهنَّ في شوال. واثنتين في ذي القعدة. |
| الحج | 19 | 1 | 345 | 62 | من اعتمر في شوال، أو ذي القعدة، أو ذي الحجة، ثم أقام بمكة حتى يدركه الحج، فهو متمتع. إن حجَّ. وما استيسر من الهدي فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجع. |
| الحج | 24 | 1 | 352 | 82 | مرت بهم رِجْلٌ من جراد. فأفتاهم كعب أن يأخذوه، ويأكلوه. فلما قدموا على عمر بن الخطاب |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| ذكروا له ذلك فقال ما حملك على أن تفتيهم بهذا؟ قال: هو من صيد البحر. (...) إنْ هي إلا نثرة حوت ينثره في كل عام مرتين. | | | | | |
| أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهنَّ جناح: الغراب، والحِدَأة، والعقرب، والفأرة، والكلب العقور". | 88 | 356 | 1 | 27 | الحج |
| فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجع | 103 | 362 | 1 | 32 | الحج |
| رأيت رسول الله - ﷺ - رمل من الحجر الأسود حتى انتهى إليه، ثلاثة أطواف. | 107 | 364 | 1 | 34 | الحج |
| أنَّ عبد الله بن عمر كان يرمل من الحجر الأسود، إلى الحجر الأسود، ثلاثة أطواف. ويمشي أربعة أطواف. | 108 | 365 | 1 | 34 | الحج |
| أنه كان لا يجمع بين السُّبعين. لا يصلّي بينهما. ولكنه كان يصلّي بعد كل سُبْع ركعتين. | 116 | 367 | 1 | 37 | الحج |
| إنما السُّنة أن يتبع كل سُبْع ركعتين. | 116 | 367 | 1 | 37 | الحج |
| ومن شكَّ في طوافه، بعدما يركع ركعتي الطواف، فليعد. فليتم طوافه على اليقين. ثُمَّ لِيُعِد الركعتين. | 116 | 368 | 1 | 37 | الحج |
| ومن أصابه شيء بنقض وضوئه، وهو يطوف بالبيت، أو يسعى بين الصفا والمروة، (...) ولم يركع ركعتي الطواف، فإنه يتوضَّأ. ويستأنف الطَّواف والركعتين. | 116 | 368 | 1 | 37 | الحج |
| ومن طاف بالبيت بعض أسبوعه (...) ثُمَّ يبني على ما طاف حتى يكمل سُبْعًا | 119 | 369 | 1 | 38 | الحج |
| ولا بأس أن يطوف الرجل طوافًا واحدًا، بعد الصبح وبعد العصر. لا يزيد على سُبع واحد. ويؤخِّر الركعتين حتى تطلع الشمس. | 119 | 369 | 1 | 38 | الحج |
| أنَّ رسول الله - ﷺ - كان، إذا وقف على الصفا، يُكبِّر ثلاثًا. | 127 | 372 | 1 | 41 | الحج |
| أنَّ رسول الله - ﷺ - نهى عن صيام يومين: يوم الفطر ويوم الأضحى. | 136 | 376 | 1 | 44 | الحج |
| ومن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجع. | 154 | 383 | 1 | 49 | الحج |
| ومن قرن الحج والعمرة. ثُمَّ فاته الحج فعليه أن يحج قابلًا. ويقرن بين الحج والعمرة. ويهدي هديين: هديًا لقرانة الحج مع العمرة، وهديًا لما فاته من الحج. | 154 | 384 | 1 | 50 | الحج |
| خرجنا مع رسول الله - ﷺ - لخمس ليال بقين من ذي القعدة. ولا نُرى إلا أنَّه الحج. | 179 | 393 | 1 | 58 | الحج |
| من نذر بَدَنَةَ، فإنه يقلِّدها نعلين، ويشعرها. ثُمَّ | 182 | 394 | 1 | 59 | الحج |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | | | | ينحرها عند البيت. أو بمنى يوم النحر. |
| الحج | 63 | 1 | 398 | 193 | فسألت بلالًا حين خرج، ما صنع رسول الله - ﷺ -؟ فقال: جعل عمودًا عن يمينه، وعمودين عن يساره، وثلاثة أعمدة وراءه. وكان البيت يومئذ على ستة أعمدة. ثُمَّ صلَّى. |
| الحج | 66 | 1 | 402 | 200 | إنهم يُصلّون بمنى إذا حجّوا ركعتين ركعتين. حتى ينصرفوا إلى مكة. |
| الحج | 66 | 1 | 402 | 201 | أنَّ رسول الله - ﷺ - صلّى الصلاة الرباعية بمنى ركعتين. |
| الحج | 66 | 1 | 402 | 202 | أنَّ عمر بن الخطاب لمَّا قدم مكة، صلّى بهم ركعتين. |
| الحج | 66 | 1 | 403 | 203 | سُئل مالك: عن أهل مكة كيف صلاتهم بعرفة؟ أركعتان أم أربع؟ |
| الحج | 71 | 1 | 408 | 217 | لا تُرمى الجمار في الأيام الثلاثة حتى تزول الشمس. |
| الحج | 72 | 1 | 408 | 218 | أنَّ رسول الله - ﷺ - أرخص لرعاء الإبل (...) يرمون يوم النحر. ثم يرمون الغد ومن بعد الغد ليومين. |
| الحج | 74 | 1 | 411 | 223 | وأمّا الذين كانوا أهلّوا بالحج، فإنما طافوا طوافًا واحدًا. |
| الحج | 75 | 1 | 413 | 228 | ولو كان الذي يقولون، لأصبح في منى أكثر من ستة آلاف امرأة حائض. كلُّهنَّ قد أفاضت. |
| الحج | 78 | 1 | 417 | 238 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال له لعلك آذاك هو امُّك؟ فقلت: نعم. يا رسول الله. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "احلق رأسك، وصم ثلاثة أيام، أو أطعم ستة مساكين، أو انسك بشاة. |
| الحج | 80 | 1 | 419 | 241 | أما النّسك فشاة، وأما الصيام فثلاثة أيام. وأما الطعام فيطعم ستة مساكين. لكل مسكين مُدَّان. |
| الحج | 80 | 1 | 420 | 241 | القوم يقتلون الرجل خطأ. فتكون كفارة ذلك، عتق رقبة على كلّ إنسان منهم. أو صيام شهرين متتابعين على كل إنسان منهم. |
| الحج | 80 | 1 | 420 | 241 | الذي يجهل،أو ينسى ثلاثة أيام في الحج، أو يمرض فيها فلا يصومها حتى يقدم بلده. قال: ليهد إن وجد هديًا وإلا فليصم ثلاثة أيام في أهله، وسبعة بعد ذلك. |
| الحج | 81 | 1 | 421 | 243 | أنَّ رسول الله - ﷺ - كان إذا قفل من غزو أو حج أو عمرة، يكبِّر على كل شرف من الأرض ثلاث تكبيرات. |
| الحج | 81 | 1 | 424 | 249 | قال رسول الله ﷺ: "إذا كنت بين الأخشبين من منى، ونفخ بيده نحو المشرق، فإنَّ هناك واديًا يقال |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | | | | له السُّرر. به شجرة سُرَّ تحتها سبعون نبيًا". |
| الجهاد | 3 | 2 | 448 | 10 | وإني موصيك بعشر. |
| الجهاد | 6 | 2 | 450 | 16 | كان الناس في الغزو، إذا اقتسموا غنائمهم، يعدلون البعير بعشر شياه. |
| الجهاد | 7 | 2 | 451 | 16 | ولا أرى لمن أخذهم فيهم خمسًا. |
| الجهاد | 11 | 2 | 456 | 20 | كان الناس يُعْطَوْن النفل من الخُمْس. |
| الجهاد | 13 | 2 | 458 | 22 | فلما نزل رسول الله - ﷺ - قام في الناس، فقال: "(...) والذي نفسي بيده، ما لي مما أفاء الله عليكم. ولا مثل هذه إلا الخمس. والخمس مردود عليكم. |
| الجهاد | 17 | 2 | 464 | 38 | أنَّ عمر بن الخطاب كان يحمل في العام الواحد على أربعين ألف بعير. يحمل الرجل إلى الشام على بعير. ويحمل الرجلين إلى العراق على بعير. |
| الجهاد | 18 | 2 | 466 | 41 | فقال له سعد بن الربيع: ما شأنك؟ فقال له الرجل: بعثني إليك رسول الله - ﷺ - لآتيه بخبرك. قال: فاذهب إليه فاقرأه مني السلام. وأخبره أني قد طعنت اثنتى عشرة طعنة. وأني قد أُنفذت مقاتلي. |
| الجهاد | 21 | 2 | 471 | 49 | لا بأس أن يدفن الرجلان والثلاثة في قبر واحد. من ضرورة. ويجعل الأكبر مما يلي القبلة. |
| الجهاد | 21 | 2 | 471 | 50 | من كان له عند رسول الله - ﷺ - وَأي أو عدة، فليأتني. فجاءه جابر بن عبد الله، فحفن له ثلاث حفنات. |
| النذر والأيمان | 5 | 2 | 477 | 9 | وعقد اليمين، أن يحلف الرجل أن لا يبيع ثوبه بعشرة دنانير، ثم يبيعه بذلك. أو يحلف ليضربنَّ غلامه، ثم لا يضربه. ونحو هذا. |
| النذر والأيمان | 7 | 2 | 478 | 11 | أما التوكيد فهو حلف الإنسان في الشيء الواحد مرارًا، (...) كقوله: والله لا أنقصه من كذا وكذا، يحلف بذلك مرارًا ثلاثًا أو أكثر من ذلك. قال: فكفارة ذلك كفارة واحدة. |
| النذر والأيمان | 7 | 2 | 478 | 11 | فإن حلف رجل مثلًا فقال: والله لا آكل هذا الطعام. ولا ألبس هذا الثوب. ولا أدخل هذا البيت. فكان هذا في يمين واحدة. فإنما عليه كفارة واحدة. |
| النذر والأيمان | 8 | 2 | 479 | 12 | من حلف بيمين فوكدها، ثم حنث فعليه عتق رقبة. أو كسوة عشرة مساكين. |
| النذر والأيمان | 8 | 2 | 479 | 12 | ومن حلف بيمين فلم يؤكدها، ثم حنث. فعليه إطعام عشرة مساكين. لكل مسكين مد من حنطة. فمن لم يجد، فصيام ثلاثة أيام. |
| النذر والأيمان | 8 | 2 | 480 | 13 | قال مالك: أحسن ما سمعت في الذي يكفِّر عن يمينه بالكسوة. أنَّه، إن كسا الرجال، كساهم ثوبًا ثوبًا. وإن كسا النساء كساهن ثوبين ثوبين. درعًا وخمارًا. |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| النذر والأيمان | 9 | 2 | 481 | 16 | قال: يا رسول الله. أهْجُرُ دار قومي التي أصبتُ فيها الذنب، وأجاورك وأنخلع من مالي صدقة إلى الله، وإلى رسوله؟ فقال رسول الله ﷺ: "يجزيك من ذلك الثلث". |
| النذر والأيمان | 9 | 2 | 481 | 17 | الذي يقول مالي في سبيل الله، ثم يحنث. قال: يجعل ثلث ماله في سبيل الله. |
| الضحايا | 1 | 2 | 482 | 1 | أنَّ رسول الله - ﷺ - سُئِل: ماذا يُتَّقى من الضحايا؟ فأشار بيده، وقال "أربعًا". |
| الضحايا | 4 | 2 | 484 | 6 | أنَّ رسول الله - ﷺ - نهى عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاثة أيام. |
| الضحايا | 4 | 2 | 485 | 8 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: نهيتكم عن لحوم الأضحى بعد ثلاث. فكلوا وتصدَّقوا وادَّخِروا. |
| الضحايا | 5 | 2 | 486 | 9 | نحرنا مع رسول الله - ﷺ - عام الحديبية البدنة عن سبعة. والبقرة عن سبعة. |
| الضحايا | 5 | 2 | 486 | 10 | كنا نضحّي بالشاة الواحدة، يذبحها الرجل عنه وعن أهل بيته. |
| الضحايا | 5 | 2 | 486 | 11 | ما نحر رسول الله - ﷺ - عنه وعن أهل بيته إلا بدنة واحدة. أو بقرة واحدة. |
| الضحايا | 6 | 2 | 487 | 12 | الأضحى يومان. بعد يوم الأضحى. |
| الفرائض | 1 | 2 | 503 | - | فللذكر مثل حظ الأنثيين فإن كنَّ نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وإن كانت واحدة فلها النصف. |
| الفرائض | 1 | 2 | 504 | - | وإن لم يكن الولد للصلب إلا ابنة واحدة فلها النصف ولابنة ابنه واحدة (...) السدس. |
| الفرائض | 1 | 2 | 504 | - | فإن كنَّ نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وإن كانت واحدة فلها النصف. |
| الفرائض | 2 | 2 | 505 | - | وميراث الرجل من امرأته، إذا لم تترك ولدًا ولا ولد ابن منه أو من غيره، النصف. فإن تركت ولدًا، أو ولد ابن، ذكرًا كان أو أنثى، فلزوجها الربع. |
| الفرائض | 2 | 2 | 505 | - | وميراث المرأة من زوجها، إذا لم يترك ولدًا ولا ولد ابن، الربع فإن ترك ولدًا، أو ولد ابن فلزوجته الثمن. |
| الفرائض | 3 | 2 | 506 | - | أنَّ ميراث الأب من ابنه أو ابنته، أنه أن ترك المُتَوفَّى ولدًا، ولا ولد ابن ذكرًا، فإنّه يُفرض للأب السدس فريضة. |
| الفرائض | 3 | 2 | 506 | - | وميراث الأم من ولدها (...) فالسدس لها. |
| الفرائض | 3 | 2 | 506 | - | وإن لم يترك المُتوفّى، ولدًا ولا ولد ابن، ولا اثنين من الأخوة فصاعدًا، فإنَّ للأم الثلث كاملًا. إلا في فريضتين. |
| الفرائض | 4 | 2 | 507 | - | أنَّ الأخوة للأم لا يرثون مع الولد. ولا مع ولد |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | | | | الأبناء، (...) وإنهم يرثون فيما سوى ذلك. يُفرض الواحد منهم السدس. فإن كانا اثنين. فلكل واحد منهما السدس. وإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث. |
| الفرائض | 5 | 2 | 508 | - | وإن لم يترك المُتوفَّى أبًا (...) فإنه يفرض للأخت الواحدة (...) النصف. فإن كانتا اثنتين (...) فرض لهما الثلثان. |
| الفرائض | 5 | 2 | 508 | - | فاشتركوا فيها مع بني الأم في ثلثهم. |
| الفرائض | 5 | 2 | 508 | - | فكان لزوجها النصف ولأمها السدس ولإخوتها لأمها الثلث. |
| الفرائض | 5 | 2 | 508 | - | فيشترك بنو الأب والأم (...) في ثلثهم. |
| الفرائض | 6 | 2 | 509 | - | يفرض للأخت الواحدة (...) النصف ويفرض للأخوات للأب، السدس. تتمة الثلثين. |
| الفرائض | 6 | 2 | 510 | - | فإن كان الأخوة للأب والأم امرأتين (...) فُرض لهنَّ الثلثان. |
| الفرائض | 7 | 2 | 511 | 3 | فرض عمر بن الخطاب (...) للجَدِّ مع الإخوة الثلث. |
| الفرائض | 7 | 2 | 511 | 3 | أنَّ الجَدَّ يُفرَض له مع الولد (...) السدس. |
| الفرائض | 7 | 2 | 511 | 3 | فإن فضل من المال السدس فما فوقه فرض للجَدِّ السدس. |
| الفرائض | 7 | 2 | 511 | 3 | أعطيه الثلث مما بقي له وللإخوة. أو السدس من رأس المال كله. |
| الفرائض | 7 | 2 | 511 | 3 | امرأة توفِّيت وتركت زوجها (...) فللزوج النصف وللأم الثلث. وللجَدِّ السدس. وللأخت (...) النصف. ثُمَّ يجمع سدس الجد، ونصف الأخت، فيقسم أثلاثًا (...) فيكون للجد ثلثاه. وللأخت ثلثه. |
| الفرائض | 8 | 2 | 513 | 4 | جاءت الجدة إلى أبي بكر الصديق تسأله ميراثها. فقال لها أبو بكر ما لك في كتاب الله شيء... فقال المغيرة بن شعبة: حَضَرتُ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أعطاها السدس. |
| الفرائض | 8 | 2 | 514 | 6 | أنَّ الجَدَّة أمَّ الأمِّ، لا ترث مع الأمِّ دِنيا، شيئًا. وهي فيما سوى ذلك يفرض لها السدس، فريضة. |
| الفرائض | 8 | 2 | 514 | 6 | أنَّ أمَّ الأمِّ إن كانت أقعدهما، كان لها السدس، دون أمِّ الأب. وإن كانت أم الأب أقعدهما، أو كانتا في القعدد من المتوفى، بمنزلة سواء. فإنَّ السدس بينهما نصفان. |
| الفرائض | 9 | 2 | 515 | 7 | أنَّ الكلالة على وجهين. |
| الفرائض | 9 | 2 | 515 | 7 | فالجَدُّ (...) يرث مع ذكور ولد المتوفى السدس. |
| النكاح | 3 | 2 | 528 | 11 | لا أرى أن تَنكَح المرأةُ بأقلِّ من ربع دينار. |
| النكاح | 5 | 2 | 529 | 14 | إن شئت سبَّعت عندك وسبَّعت عندهن، وإن شئت |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | | | | ثلّثت عندك ودرت فقالت: ثلِّث. |
| النكاح | 5 | 2 | 530 | 15 | للبكر سبع، وللثيّب ثلاث. |
| النكاح | 7 | 2 | 531 | 17 | أنَّ رفاعة بن سِموال طلّق امرأته، تميمة بنت وهب في عهد رسول الله - ﷺ - ثلاثًا. |
| النكاح | 11 | 2 | 536 | 27 | قال مالك: الأمر عندنا في المرأة الحرة، يُتوفّى زوجها، فتعتد أربعة أشهر وعشرًا. |
| النكاح | 12 | 2 | 536 | 29 | لا تُنكح الأمة على الحرة. إلا أن تشاء الحرة. فإن طاعت الحرة فلها الثلثان من القَسْم. |
| النكاح | 13 | 2 | 537 | 30 | الرجل يطلق الأمة ثلاثًا، ثُمَّ يشتريها، إنّها لا تحلّ له، حتى تنكح زوجًا غيره. |
| النكاح | 19 | 2 | 543 | 43 | ينكح العبد أربع نسوة. |
| النكاح | 22 | 2 | 548 | 54 | كانا يقولان، في الرجل يكون عنده أربع نسوة، فيطلّق إحداهنَّ البتة: أنّه يتزوج إن شاء، ولا ينتظر أن تنقضي عِدَّتُها. |
| النكاح | 22 | 2 | 548 | 56 | ثلاث ليس فيهن لعب: النكاح، والطلاق، والعتق. |
| الطلاق | 1 | 2 | 550 | 1 | أنَّ رجلًا قال لعبدالله بن عباس: إني طلقت امرأتي مائة تطليقة. فماذا ترى عليَّ؟ فقال له ابن عباس: طَلُقت منك لثلاث. وسبع وتسعون اتخذت بها آيات الله هزوًا. |
| الطلاق | 1 | 2 | 550 | 2 | أنَّ رجلًا جاء إلى عبد الله بن مسعود. فقال: إنّي طلَّقت امرأتي ثماني تطليقات. فقال ابن مسعود ماذا قيل لك؟ قال: قيل لي إنّها قد بانت منّي. فقال ابن مسعود: صدقوا. |
| الطلاق | 1 | 2 | 550 | 3 | أنَّ عمر بن عبد العزيز قال له: البتة، ما يقول الناس فيها؟ قال أبو بكر: فقلت له: كان أبان بن عثمان يجعلها واحدة. فقال عمر بن عبد العزيز: لو كان الطلاق ألفًا ما أبقت البتَّة منها شيئًا. |
| الطلاق | 1 | 2 | 551 | 4 | أنَّ مروان بن الحكم كان يقضي في الذي يطلِّق امرأته البتَّة، أنَّها ثلاث تطليقات. |
| الطلاق | 2 | 2 | 552 | 6 | أنَّه بلغه أنَّ علي بن أبي طالب كان يقول في الرجل يقول لامرأته: أنت عليَّ حرام: إنَّها ثلاث تطليقات. |
| الطلاق | 2 | 2 | 552 | 7 | أنَّ عبدالله بن عمر كان يقول في الخليَّة والبريَّة: إنها ثلاث تطليقات. كل واحدة منهما. |
| الطلاق | 2 | 2 | 552 | 8 | أنَّ رجلًا كانت تحته وليدة لقوم. فقال لأهلها: شأنكم بها. فرأى الناس أنها تطليقة واحدة. |
| الطلاق | 2 | 2 | 552 | 9 | أنّه سمع ابن شهاب يقول، في الرجل يقول لامرأته: بَرِئتِ مني وبرئتُ منك: إنها ثلاث تطليقات بمنزلة البتة. |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| الطلاق | 2 | 2 | 552 | 9 | قال مالك، في الرجل يقول لامرأته: أنت خليَّة أو بريّة أو بائنة: إنّها ثلاث تطليقات للمرأة التي قد دخل بها. |
| الطلاق | 6 | 2 | 556 | 17 | إذا آلى الرجل من امرأته، لم يقع عليه طلاق. وإن مضت الأربعة الأشهر. حتى يوقف. فإما أن يطلّق. وإما أن يفيء. |
| الطلاق | 6 | 2 | 557 | 19 | أنَّ مروان بن الحكم كان يقضي في الرجل إذا آلى من امرأته: أنها إذا مضت الأربعة الأشهر، فهي تطليقة. وله عليها الرجعة. ما دامت في عدَّتها. |
| الطلاق | 6 | 2 | 558 | 19 | ومن حلف أن لا يطأ امرأته يومًا أو شهرًا، ثم مكث حتى ينقضي أكثر من الأربعة الأشهر. فلا يكون ذلك إيلاء. |
| الطلاق | 7 | 2 | 558 | 19 | أنَّه سأل ابن شهاب عن إيلاء العبد؟ فقال: هو نحو إيلاء الحُرِّ. وهو عليه واجب. وإيلاء العبد شهران. |
| الطلاق | 8 | 2 | 559 | 22 | أنه قال، في رجل تظاهر من أربعة نسوة له بكلمة واحدة: إنَّه ليس عليه إلا كفَّارة واحدة. |
| الطلاق | 9 | 2 | 561 | 24 | قال مالك: وظهار العبد عليه واجب. وصيام العبد في الظِّهار شهران. |
| الطلاق | 12 | 2 | 565 | 23 | عِدَّة المختلعة مثل عدة المطلّقة ثلاثة قروء. |
| الطلاق | 13 | 2 | 568 | 35 | وإذا قذف الرجل امرأته، بعد أن يطلِّقها ثلاثًا. وهي حامل. يقرُّ بحملها. |
| الطلاق | 13 | 2 | 569 | 35 | قال مالك، في الرجل يطلِّق امرأته. فإذا مضت الثلاثة الأشهر قالت المرأة: أنا حامل. قال: إن أنكر زوجها حملها، لاعنها. |
| الطلاق | 13 | 2 | 569 | 35 | إذا لاعن الرجل امرأته قبل أن يدخل بها، فليس لها إلَّا نصف الصداق. |
| الطلاق | 15 | 2 | 570 | 37 | طلّق رجل امرأته ثلاثًا قبل أن يدخل بها. ثُمَّ بدا له أن ينكحها. فجاء يستفتي (...) فسأل عبد الله بن عباس وأبا هريرة عن ذلك. فقالا: لا نرى أن تنكحها حتى تَنْكِح زوجًا غيرك. |
| الطلاق | 15 | 2 | 570 | 38 | إنَّما طلاق البكر واحدة. |
| الطلاق | 15 | 2 | 571 | 39 | والثَّيِّب إذا ملكها الرجل فلم يدخل بها، إنها تجري مجرى البكر. الواحدة تُبِينُها، والثلاث تُحَرِّمُها حتى تنكح زوجًا غيره. |
| الطلاق | 16 | 2 | 572 | 44 | إذا طلّق الرجل امرأته ثلاثًا وهو مريض فإنها ترثه. |
| الطلاق | 18 | 2 | 574 | 50 | إذا طلّق العبد امرأته تطليقتين، فقد حَرُمت عليه حتى تنكِح زوجًا غيره. حرّة كانت أو أمة. وعدة الحرّة ثلاث حيض. وعِدَّة الأمة حيضتان. |
| الطلاق | 20 | 2 | 575 | 52 | أيَّما امرأة فقدت زوجها فلم تدرِ أين هو؟ فإنها |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | | | | تنتظر أربع سنين. ثم تعتدُّ أربعة أشهر وعشرًا. ثم تحلُّ. |
| الطلاق | 21 | 2 | 578 | 57 | إذا دخلت المطلقة في الدم من الحيضة الثالثة، فقد بانت من زوجها. ولا ميراث بينهما. ولا رجعة له عليها. |
| الطلاق | 24 | 2 | 582 | 69 | والحرُّ يطلّق الأمة ثلاثًا. وتعتدُّ بحيضتين. والعبد يطلّق الحرة تطليقتين. وتعتدُّ ثلاثة قروء. |
| الطلاق | 25 | 2 | 582 | 70 | أيَّما امرأة طَلِّقت فحاضت حيضة أو حيضتين. ثم رفعتها حيضتها. فإنها تنتظر تسعة أشهر. فإن بان بها حمل فذلك. وإلا اعتدّت بعد التسعة الأشهر، ثلاثة أشهر، ثم حَلّت. |
| الطلاق | 28 | 2 | 585 | 74 | من تزوَّج امرأة فلم يستطع أن يمسَّها فإنه يضرب له أجل، سنة. فإن مسَّها، وإلا فُرِّق بينهما. |
| الطلاق | 29 | 2 | 586 | 76 | أنَّ الرسول - ﷺ - قال لرجل من ثقيف، أسْلَمَ وعنده عشر نسوة، حين أَسْلَمَ الثقفي " أمسِك منهنَّ أربعًا. وفارق سائرهنَّ". |
| الطلاق | 32 | 2 | 593 | 92 | عِدَّة أمِّ الولد، إذا تُوفِّي عنها سيِّدها، حيضة. |
| الطلاق | 33 | 2 | 593 | 93 | عِدَّة الأمة، إذا هلك عنها زوجها، شهران وخمس ليال. |
| الطلاق | 35 | 2 | 597 | 101 | لا يحلُّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تَحِدّ على ميّت فوق ثلاث ليالٍ. إلَّا على زوج أربعة أشهر وعشرًا. |
| الطلاق | 36 | 2 | 600 | 108 | تُحِدّ الأمة إذا تُوفِّي عنها زوجها، شهرين وخمس ليال، مثل عِدَّتها. |
| الرضاع | 1 | 2 | 602 | 4 | ما كان في الحولين، وإن كان مصة واحدة، فهو يُحَرِّمُ. |
| الرضاع | 1 | 2 | 603 | 7 | أرضعيه عشر رضعات حتى يدخل عليَّ. |
| الرضاع | 2 | 2 | 605 | 12 | فقال لها رسول الله ﷺ: أرضعيه خمس رضعات فيَحْرُمُ بلبنها. |
| الرضاع | 3 | 2 | 608 | 17 | عن عائشة زوج النبي - ﷺ -؛ أنّها قالت: كان فيما أُنزِل من القرآن عشر رضعات معلومات يُحرّمنّ، ثُمَّ نُسِخْنَ بخمس معلومات. |
| البيوع | 9 | 2 | 620 | 14 | أنَّ رسول الله - ﷺ - أرخص في بيع العرايا بخرصها. فيما دون خمسة أوسق. أو في خمسة أوسق. |
| البيوع | 10 | 2 | 621 | 16 | والجائحة التي توضع عن المشتري، الثلث فصاعدًا. ولا يكون ما دون ذلك جائحة. |
| البيوع | 11 | 2 | 622 | 19 | أنَّ الرجل إذا باع ثمر حائطه، أنَّ له أن يستثني من ثمر حائطه ما بينه وبين ثلث الثمر لا يجاوز ذلك. وما كان دون الثلث فلا بأس بذلك. |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| فقال له رسول الله ﷺ: "أتأخذ الصاع بالصاعين؟". | 20 | 623 | 2 | 12 | البيوع |
| قال لي رسول الله ﷺ: "لا تبيعوا الدينار بالدينارين. ولا الدرهم بالدرهمين". | 22 | 633 | 2 | 16 | البيوع |
| أنَّ علي بن أبي طالب اشترى جملًا له يدعى عُصيفيرًا، بعشرين بعيرًا إلى أجل. | 59 | 652 | 2 | 25 | البيوع |
| لا ينبغي بيع الإناث واستثناء ما في بطونها وذلك أن يقول الرجل للرجل: ثمن شاتي الغزيرة ثلاثة دنانير. فهي لك بدينارين. ولي ما في بطنها. فهذا مكروه. لأنه غَرَرٌ ومخاطرة. | 75 | 665 | 2 | 34 | البيوع |
| السَّلَفُ على ثلاثة وجوه. سَلَف تُسْلِفُهُ تريد به وجه الله، فلك وجه الله. و سَلَف تُسْلِفُهُ تريد به وجه صاحبك، فلك وجه صاحبك. و سَلَف تُسْلِفُهُ لتأخذ خبيثًا بطيّب، فذلك الرِّبا. | 92 | 682 | 2 | 44 | البيوع |
| لأنَّ المقارضة في العروض إنَّما تكون على أحد وجهين. | 7 | 693 | 2 | 6 | القراض |
| فأمّا إذا طاب الثمر وبدا صلاحه وحلَّ بيعه، ثُمَّ قال رجل لرجل: اعمل لي بعض هذه الأعمال (...) بنصف ثمر حائطي هذا. فلا بأس بذلك. | 2 | 706 | 2 | 1 | المساقاة |
| فأمّا الرَّجل الذي يعطي أرضه البيضاء، بالثلث أو الربع مما يخرج منها. فذلك مما يدخله الغرر. | 2 | 707 | 2 | 1 | المساقاة |
| فيأتي سيِّد الأمَة برَجل وامرأتين فيشهدون على ما قال فيثبت بيعه. | 7 | 722 | 2 | 4 | الأقضية |
| أنَّ المرأتين يشهدان على استهلال الصبي فيجب بذلك ميراثه حتى يرث. | 7 | 722 | 2 | 4 | الأقضية |
| أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "من اقتطع حق امرئ مسلم بيمينه حرّم الله عليه الجنَّة. وأوجب له النار." قالوا وإن كان شيئًا يسيرًا يا رسول الله؟ قال: "وإن كان قضيبًا من أراك (...) " قالها ثلاث مرات. | 11 | 727 | 2 | 8 | الأقضية |
| أنَّ سعد بن عباده قال لرسول الله ﷺ: أرأيت إن وجدت مع امرأتي رجلًا، أأمهله حتى آتي بأربعة شهداء؟ فقال رسول الله ﷺ: "نعم". | 17 | 737 | 2 | 19 | الأقضية |
| وجد بعيرًا بالحَرَّة. فعقله. ثم ذكره لعمر بن الخطاب. فأمره عمر أن يعرّفه ثلاث مرات. | 49 | 759 | 2 | 40 | الأقضية |
| أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "ما حقّ امرئ مسلم له شيء يوصي فيه، يبيت ليلتين، إلا ووصيته عنده مكتوبة". | 1 | 761 | 2 | 1 | الوصيّة |
| فالمرأة الحامل إذا أثقلت لم يجز لها قضاء إلا في ثلثها. فأوَّل الإتمام ستة أشهر. | 4 | 765 | 2 | 4 | الوصيّة |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| الوصيّة | 6 | 2 | 767 | 5 | يا عبد الله، إن فتح الله عليكم الطائف غدًا، فأنا أدلّك على ابنة غيلان. فإنَّها تُقبل بأربع وتدبر بثمان. فقال رسول الله ﷺ: "لا يدخلنَّ هؤلاء عليكم". |
| العتق والولاء | مصير الولاء لمن أعتق | 2 | 780 | 17 | قال رسول الله ﷺ: "فما بال رجال يشترطون شروطًا ليست في كتاب الله؟ ما كان من شرط ليس قي كتاب الله فهو باطل. وإن كان مائة شرط". |
| الحدود | 1 | 2 | 820 | 2 | فقال له: إنَّ الآخِرَ زنى. فقال سعيد: فأعرض عنه رسول الله - ﷺ - ثلاث مرات. |
| الحدود | 1 | 2 | 821 | 4 | أنَّ رجلًا اعترف على نفسه بالزنا (...) وشهد على نفسه أربع مرات فأمر به رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فرُجِم. |
| الحدود | 4 | 2 | 828 | 16 | والمغتَصَبَة لا تنكِحُ حتى تستبرئ نفسها بثلاث حيض. |
| الحدود | 5 | 2 | 829 | 19 | أنه قال في رجل قذف قومًا جماعة: أنه ليس عليه إلا حدّ واحد. |
| الحدود | 7 | 2 | 833 | 25 | أنَّ الرسول - ﷺ - قطع في مِجَنّ قيمته ثلاثة دراهم. |
| الحدود | 8 | 2 | 834 | 27 | فإن بلغت سرقته ربع دينار فصاعدًا، فاقطع يده. |
| الأشربة | 1 | 2 | 842 | 2 | فجَلَد عمر في الخمر ثمانين. |
| العقول | 1 | 2 | 849 | 1 | أنَّ في الكتاب الذي كتبه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لعمر بن حزم في العقول: أنَّ في النفس مائة من الإبل وفي الأنف... مائة من الإبل وفي المأمومة ثلث الدية. وفي الجائفة مثلها. وفي العين خمسون. وفي اليد خمسون. وفي الرِّجْل خمسون. وفي كل أصبع... عشر من الإبل. وفي السِّنِ خمس. وفي الموضحة خمس. |
| العقول | 2 | 2 | 850 | 2 | أنَّ عمر بن الخطاب قوَّم الدية على أهل القرى. فجعلها على أهل الذهب ألف دينار. وعلى أهل الورق اثنى عشر ألف درهم. |
| العقول | 3 | 2 | 850 | 2 | أنَّ ابن شهاب كان يقول: في دية العمد إذا قبلت خمس وعشرون بنت مخاض. وخمس وعشرون بنت لبون. وخمس وعشرون حِقة. وخمس وعشرون جذعة. |
| العقول | 4 | 2 | 852 | 4 | دية الخطأ عشرون بنت مخاض. وعشرون بنت لبون. وعشرون ابن لبون ذكرًا. وعشرون حقة وعشرون جذعة. |
| العقول | 13 | 2 | 862 | 8 | وذلك أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "في السِّنِّ خمس من الإبل" والضِّرْس سنٌّ من الأسنان في العقل. |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| العقول | 15 | 2 | 864 | 8 | وجراح اليهودي والنصراني والمجوسي في دياتهم على حساب جراح المسلمين في دِيَاتِهم. المُوضِحَةُ نصف عشر ديته. والمأمومة ثلث ديته. والجائفة ثلث ديته. |
| القسامة | 2 | 2 | 881 | 2 | لا يُقْسَمُ في قتل العمد من المدَّعين إلا اثنان فصاعدًا. |
| القسامة | 3 | 2 | 882 | 2 | قال مالك: القسامة في القتل الخطأ يقسم الذين يدَّعون الدَّم ويستحقونه بقسامتهم يحلفون خمسين يمينًا. |
| صفة النبي صلى الله عليه وسلم | 1 | 2 | 919 | 1 | وليس في رأسه ولحيته عشرون شعرة بيضاء ﷺ. |
| صفة النبي صلى الله عليه وسلم | 6 | 2 | 924 | 9 | قال رسول الله ﷺ:"يأكل المسلم في معًى واحد. والكافر يأكل في سبعة أمعاء". |
| صفة النبي صلى الله عليه وسلم | 10 | 2 | 928 | 20 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "طعام الاثنين كافي الثلاثة وطعام الثلاثة كافي الأربعة". |
| العين | 4 | 2 | 942 | 9 | فقال رسول الله ﷺ: "امسحه بيمينك سبع مرات وقل: أعوذ بعزة الله وقدرته من شر ما أجد". |
| الشَّعَر | 5 | 2 | 952 | 14 | قال رسول الله ﷺ: "سبعة يظلّهم الله في ظلّه. يوم لا ظلَّ إلا ظلّه". |
| الشَّعَر | 5 | 2 | 954 | 17 | القصد والتُّؤَدَةُ، وحسن السَّمت، جزء من خمس وعشرين جزءًا من النبوة. |
| الاستئذان | 1 | 2 | 963 | 2 | قال رسول الله ﷺ: "الاستئذان ثلاث. فإن أذن لك فادخل. وإلا فارجع". |
| جهنّم | 1 | 2 | 994 | 1 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "نار بني آدم التي توقدون، جزء من سبعين جزأ من نار جهنم". |
| أسماء النبي صلى الله عليه وسلم | 1 | 2 | 1004 | 1 | أنَّ النبي - ﷺ - قال : "لي خمسة أسماء أنا محمد. وأنا أحمد. وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفر. وأنا الحاشر الذي يُحشر الناس على قدمي. وأنا العاقب". |

## ملحق (3)
## العلامات الاستعارية

| الكتاب | الباب | الجزء | الصفحة | الحديث | العلامة |
|---|---|---|---|---|---|
| وقوت الصلاة | 5 | 1 | 13 | 25 | أنَّ رسول الله - ﷺ - حين قفل من خيبر، أسرى (...) وقال لبلال: "اكلأ لنا الصبح" ونام رسول الله - ﷺ - وأصحابه (...) وهو مقابل الفجر (...) حتى ضربتهم الشمس. |
| وقوت الصلاة | 7 | 1 | 15 | 27 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "إنَّ شدة الحرِّ من فيح جهنم، فإذا اشتدَّ الحرُّ فأبردوا عن الصلاة". |
| وقوت الصلاة | 7 | 1 | 15 | 27 | وقال: "اشتكت النَّار إلى ربِّها فقالت: يا ربِّ! أكل بعضي بعضًا. فأذِنَ لها بنفسين في كُلِّ عام: نَفَس في الشِّتاء، ونَفَس في الصَّيف". |
| وقوت الصلاة | 8 | 1 | 17 | 30 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "من أكل من هذه الشجرة، فلا يقرب مساجدنا. يؤذينا بريح الثَّوْم". |
| الطَّهارة | 2 | 1 | 21 | 9 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "إذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها في وضوئه، فإنَّ أحدكم لا يدري أين باتت يده". |
| الطَّهارة | 3 | 1 | 22 | 12 | جاء رجل إلى رسول الله - ﷺ -، فقال: يا رسول الله! إنَّا نركب البحر، ونحمل معنا القليل من الماء، فإن توضأنا به عطشنا، أفنتوضأ به؟ فقال رسول الله ﷺ: "هو الطَّهور ماؤه، الحِلُّ ميتَتُه". |
| الطَّهارة | 4 | 1 | 24 | 16 | إنِّي امرأة أطيل ذيلي، وأمشي في المكان القذر (...) قال رسول الله ﷺ: "يُطهِّره ما بعده". |
| الطهارة | 5 | 1 | 26 | 22 | أنَّ علي بن أبي طالب وعبد الله بن عباس كانا لا يتوضآن مما مسّت النار. |
| الطهارة | 5 | 1 | 27 | 23 | أنَّه سأل عبد الله بن عامر بن ربيعة عن الرجل يتوضأ للصلاة، ثم يصيب طعامًا قد مسته النار، أيتوضأ؟ قال: رأيت أبي يفعل ذلك ولا يتوضأ. |
| الطَّهارة | 6 | 1 | 29 | 28 | فقالوا: يا رسول الله! كيف تعرف من يأتي بعدك من أُمَّتك؟ قال: "أرأيت لو كان لرجل خيل غرٌّ محجَّلة، في خيل دهم بهم، ألا يعرف خيله؟ قالوا: بلى، يا رسول الله! قال: فإنَّهم يأتون يوم القيامة، غُرًّا محجَّلين، من الوضوء. وأنا فرَطُهُم على الحوض". |
| الطَّهارة | 6 | 1 | 29 | 28 | "فلا يُذادَنَّ رجال عن حوضي، كما يُذاد البعير الضَّالُّ". |
| الطَّهارة | 6 | 1 | 31 | 30 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "إذا توضأ العبد المؤمن، فتمضمض خرجت الخطايا من فيه. وإذا استنثر خرجت الخطايا من أنفه. فإذا غسل وجهه. خرجت الخطايا من وجهه. حتَّى تخرج من تحت |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | | | | أشفار عينيه". |
| الطّهارة | 6 | 1 | 32 | 32 | فتوضَّأ الناس حتى توضَّئوا من عند آخرهم. |
| الطهارة | 29 | 1 | 62 | 105 | أنَّ امرأة تهراق الدِّماء (...) فاستفتت لها أمُّ سلمة رسول الله - ﷺ - فقال: "(...) فلتترك الصلاة قدْر ذلك من الشهر. فإذا خلَّفت ذلك فلتغتسل، ثُمَّ لِتستثفر بثوب، ثُمَّ لِتُصلِّي". |
| الصلاة | 1 | 1 | 68 | 3 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "(...) ولو يعلمون ما في العتمة والصبح لأتوْهما ولو حَبْوًا". |
| الصلاة | 9 | 1 | 84 | 39 | سمعت رسول الله - ﷺ - يقول: "من صلّى صلاة لم يقرأ فيها بأمِّ القرآن فهي خداج. هي خداج. هي خداج. غير تمام". |
| الصلاة | 14 | 1 | 92 | 57 | الذي يرفع رأسه ويخفضه قبل الإمام، فإنَّما ناصيته بيد شيطان. |
| الجمعة | 9 | 1 | 111 | 20 | (قال مالك: لا أدري أعن النبي صلى الله عليه وسلم أم لا) أنَّه قال: "من ترك الجمعة ثلاث مرات، من غير عذر ولا علَّة، طبع الله على قلبه". |
| الصلاة في رمضان | 2 | 1 | 115 | 4 | وما كُنَّا ننصرف إلَّا في فروع الفجر. |
| صلاة الليل | 1 | 1 | 118 | 3 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "إذا نَعِس أحدُكُم في صلاته، فليرقد حتى يذهب عنه النَّوم". |
| صلاة الليل | 2 | 1 | 121 | 11 | استيقظ رسول الله ﷺ. فجلس يمسح النَّوم عن وجهه بيده. |
| صلاة الليل | 2 | 1 | 122 | 12 | فتوسَّدت عتبته، أو فسطاطه. |
| صلاة الليل | 3 | 1 | 124 | 15 | فلمَّا خشيت الصُّبح، نزلت، فأوتَرْتُ، ثُمَّ أدركته. |
| صلاة الجماعة | 6 | 1 | 136 | 20 | فخرج رسول الله - ﷺ - على الناس، وهم يصلون في سبحتهم قعودًا. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "صلاة القاعد مثل نصف صلاة القائم". |
| قصر الصلاة في السفر | 8 | 1 | 152 | 29 | عن عائشة زوج النبي - ﷺ -؛ أنَّها قالت: ما رأيت رسول الله - ﷺ - يصلِّي سبحة الضُّحى قطُّ، وإنِّي لأُسبِّحها. |
| قصر الصلاة في السفر | 10 | 1 | 154 | 33 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "إذا كان أحدكم يصلّي، فلا يدع أحدًا يمرُّ بين يديه (...) فإنَّما هو شيطان". |
| قصر الصلاة في السفر | 18 | 1 | 161 | 55 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: ألا أخبركم بما يمحو الله به الخطايا، ويرفع به الدرجات؟ إسباغ الوضوء عند المكاره. |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| قصر الصلاة في السفر | 19 | 1 | 163 | 60 | من وضع جبهته بالأرض، فليضع كفَّيه على الذي يضع عليه جبهته (...) فإنَّ اليدين تسجدان كما يسجد الوجه. |
| قصر الصلاة في السفر | 23 | 1 | 167 | 72 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "ما ترون في الشَّارب والسَّارق والزَّاني؟ (...) قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: "هنَّ فواحش. وفيهن عقوبة. وأسوأ السرقة الذي يسرق في صلاته". |
| قصر الصلاة في السفر | 24 | 1 | 171 | 83 | فقال رسول الله ﷺ: "إنَّكنَّ لأنتنَّ صواحب يوسف". |
| قصر الصلاة في السفر | 25 | 1 | 176 | 95 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم، إذا هو نام، ثلاث عُقَد. |
| صلاة الكسوف | 2 | 1 | 188 | 4 | قالت: فقمت حتى تجلاني الغشي. فجعلت أصبّ فوق رأسي الماء. |
| الاستسقاء | 2 | 1 | 191 | 3 | فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "اللَّهُمَّ ظَهُورَ الْجِبَالِ وَالْآكَامِ وَبُطُونَ الْأَوْدِيَةِ وَمَنَابِتَ الشَّجَرِ". |
| الاستسقاء | 3 | 1 | 192 | 5 | أنَّ رسول الله ﷺ كان يقول: "إذا أنشأتْ بَحْرِيَّة، ثُمَّ تشاءمتْ؛ فتلك عين غُدَيْقَة". |
| القرآن | 4 | 1 | 204 | 10 | سمعت رسول الله - ﷺ - يقول: "يخرج فيكم قوم تحقرون صلاتَكم مع صلاتهم. وصيامكم مع صيامهم (...) يمرقون من الدِّين، مروق السَّهم من الرَّميَّة". |
| القرآن | 7 | 1 | 209 | 21 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "من قال سبحان الله وبحمده. في يوم مِائَةَ مرة. حُطَّت عنه خطاياه وإن كانت مثل زبد البحر". |
| القرآن | 10 | 1 | 220 | 45 | كان رسول الله - ﷺ - يقول: إذا بدا حاجب الشَّمس، فأخِّروا الصَّلاة حتى تبرُز. وإذا غاب حاجب الشَّمس، فأخِّروا الصَّلاة حتى تغيب". |
| الجنائز | 10 | 1 | 232 | 30 | أنَّ عائشة زوج النبي - ﷺ - قالت: رأيت ثلاثة أقمار سقطن في حجري (حجرتي). |
| الجنائز | 14 | 1 | 235 | 38 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: لا يموت لأحد من المسلمين ثلاثة من الولد، فتمسَّه النار، إلا تحِلَّة القسم. |
| الجنائز | 16 | 1 | 239 | 48 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "كُلُّ ابن آدم تأكُلُه الأرض، إلَّا عَجْب الذَّنَب. منه خُلِق، وفيه يُركَّب". |
| الزَّكاة | 10 | 1 | 257 | 22 | من كان عنده مال لم يُؤدِّ زكاته، مُثِّل له، يوم القيامة، شجاعًا أقرع، له زبيبتان. يطلبه حتى يُمْكِنه. يقول: أنا كنزك. |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| الزَّكاة | 26 | 1 | 282 | 49 | سمعت عمر بن الخطاب وهو يقول: حَمَلْتُ على فرس عتيق... وأردت أن أشتريه (...) فسألت عن ذلك رسول الله - ﷺ - فقال: "لا تشْتَره، وإن أعطاكه بدرهم واحد. فإنَّ العائد في صدقته، كالكلب يعود في قيئه". |
| الصيام | 21 | 1 | 310 | 58 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: والذي نفسي بيده. لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك. |
| الاعتكاف | 1 | 1 | 314 | 3 | ولا يعتكف فوق ظهر المسجد. ولا في المنار. |
| الحج | 4 | 1 | 326 | 11 | سئل مالك عن ثوب مسه طيب ثم ذهب منه ريح الطيب هل يحرم فيه؟ فقال: نعم. |
| الحج | 21 | 1 | 346 | 66 | فقال لها رسول الله ﷺ: "اعتمري في رمضان. فإنَّ عمرة فيه كحجة". |
| الحج | 36 | 1 | 367 | 115 | أنَّ عمر بن الخطاب قال، وهو يطوف بالبيت، للركن الأسود: إنَّما أنت حجر. ولولا أنِّي رأيت رسول الله - ﷺ - قبَّلك، ما قبَّلتك. ثُمَّ قبَّله. |
| الحج | 58 | 1 | 393 | 179 | أتتك، والله، بالحديث على وجهه. |
| الحج | 71 | 1 | 407 | 214 | الحصى التي يُرمى بها الجمارُ مثل حصى الخَذْف. |
| الحج | 75 | 1 | 413 | 229 | أكثر مما يحبس النساء الدَّم. |
| الجهاد | 21 | 2 | 443 | 1 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "مَثَلُ المجاهد في سبيل الله، كمثل الصائم القائم الدائم، الذي لا يفتُرُ من صلاة ولا صيام، حتى يرجع". |
| الجهاد | 7 | 2 | 451 | 16 | فزعموا أنَّهم تُجَّار وأنَّ البحر لفِظَهم. |
| الجهاد | 10 | 2 | 454 | 18 | فضمَّني ضمَّة وجدت منها ريح الموت. |
| الجهاد | 10 | 2 | 454 | 18 | فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: "لَا هَاءَ اللَّهِ. إِذًا لَا يَعْمِدُ إِلَى أَسَدٍ مِنْ أُسْدِ اللَّهِ، يُقَاتِلُ عَنِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، فَيُعْطِيكَ سَلَبَهُ". |
| الجهاد | 14 | 2 | 461 | 27 | اللون لون الدم والريح ريح المسك. |
| الجهاد | 18 | 2 | 465 | 39 | فركبت البحر في زمان معاوية. |
| الجهاد | 19 | 2 | 467 | 44 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "الخيل في نواصيها الخير إلى يوم القيامة". |
| الصَّيد | 2 | 2 | 493 | 8 | أنَّه سمع أهل العلم يقولون في البازي والعقاب والصَّقر وما أشبه ذلك: إذا كان يفقه كما تفقه الكلاب المعلَّمة، فلا بأس بأكل ما قتلت، مما صادت. إذا ذُكِر اسم الله عليها. |
| الصَّيد | 3 | 2 | 494 | 9 | أنَّ عبد الرحمن بن أبي هريرة سأل عبدالله بن عمر، عَمَّا لَفَظَ البحر. فنهاه عن أكله. |
| النِّكاح | 7 | 2 | 531 | 18 | عن عائشة زوج النبي - ﷺ -؛ أنَّها سُئِلَت عن رجل طلَّق امرأته البتَّة. فتزوَّجها بعده رجل آخر. فطلَّقها قبل أن يمسَّها هل يصلح لزوجها الأول أن يتزوجها؟ فقالت عائشة: لا. حتى يذوق عُسَيْلَتَها. |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| النِّكاح | 20 | 2 | 544 | 44 | ناداه على رؤوس الناس. |
| الطَّلاق | 2 | 2 | 551 | 5 | أنَّ رجلًا قال لامرأته: حبلُكِ على غارِبِك (...) فقال له عمر: أسألك برب هذه البنيَّة، ما أردت بقولك حبلك على غاربك؟ فقال له الرجل: (...) الفراق. فقال عمر بن الخطاب: هو ما أردتَ. |
| الطَّلاق | 2 | 2 | 552 | 8 | أنَّ رجلًا كانت تحته وليدة لقوم. فقال لأهلها: شأنكم بها. فرأى الناس أنَّها تطليقة واحدة. |
| الطّلاق | 22 | 2 | 580 | 65 | فكان يسلك الطريق الأخرى، من أدبار البيوت. |
| الطَّلاق | 23 | 2 | 581 | 67 | فقال رسول الله ﷺ: "أمَّا أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه. أمَّا معاوية فصعلوك لا مال له. أنكحي أسامة بن زيد". |
| الطّلاق | 34 | 2 | 595 | 99 | هو حرثك. إن شئت سقيته. وإن شئت أعطشته. |
| البيوع | 18 | 2 | 638 | 39 | فإذا اعتدل لسان الميزان، أخذ وأعطى. |
| البيوع | 46 | 2 | 685 | 99 | إذا جئت أرضًا يوفون المكيال والميزان، فأطل المقام بها. وإذا جئت أرضًا يُنقصون المكيال والميزان، فأقلل المقام بها. |
| الأقضية | 2 | 2 | 720 | 4 | قدم على عمر بن الخطاب رجل من أهل العراق. فقال: لقد جئتك لأمر ما له رأس ولا ذَنَب. فقال عمر: ما هو؟ قال: شهادات الزور. ظهرت بأرضنا. |
| الأقضية | 21 | 2 | 739 | 20 | قال رسول الله ﷺ: "الولد للفِرَاش. وللعاهر الحَجَرُ". |
| الأقضية | 24 | 2 | 743 | 26 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "من أحيا أرضًا ميِّتة فهي له. وليس لعرق ظالم حق". |
| الوصيّة | 8 | 2 | 769 | 7 | أن هَلُمَّ إلى الأرض المقدسة. |
| الوصيّة | 8 | 2 | 770 | 8 | وإياكم والدَّينَ. فإنَّ أوله همّ وآخره حرب. |
| العتق والولاء | 6 | 2 | 777 | 9 | فقال: يا رسول الله إنَّ عليّ رقبة مؤمنة. |
| الحدود | 11 | 2 | 841 | 35 | الأمر المجتمع عندنا في السَّارق يوجد في البيت قد جمع المتاع ولم يخرج به: إنه ليس عليه قطع. وإنَّما مَثَلُ ذلك كمثل رجل وضع بين يديه خمرًا ليشربها. فلم يفعل. فليس عليه حدٌّ. |
| الأشربة | 5 | 2 | 847 | 13 | فقمت إلى مهراس لنا. فضربتها باسفله حتى تكسَّرت. |
| العقول | 7 | 2 | 855 | 5 | أنَّ امرأتين من هذيل رمت إحداهما الأخرى. فطرحت جنينها فقضى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بِغُرَّة: عبد أو وليدة. |
| العقول | 7 | 2 | 855 | 5 | فقال رسول الله ﷺ: "إنَّما هذا من إخوان الكُهّان". |
| العقول | 24 | 2 | 876 | 16 | فقال: هو، إذًا، كالأرقم. إن يُترَك يَلْقَم. وإن يُقتل يَنْقَم. |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| الجامع | 1 | 2 | 885 | 2 | "اللهم بارك لنا في ثمرنا. وبارك لنا في مدينتنا. وبارك لنا في صاعنا. وبارك لنا في مدّنا". |
| الجامع | 2 | 2 | 886 | 4 | فقال رسول الله ﷺ: "إنَّما المدينة كالكير تنفي خبثها. وينصَعُ طيبُها". |
| الجامع | 2 | 2 | 887 | 5 | سمعت رسول الله - ﷺ - يقول: "أمرت بقرية تأكل القرى. يقولون: يثرب. وهي المدينة. تنفي الناس كما ينفي الكير خبث الحديد". |
| الجامع | 3 | 2 | 889 | 10 | أنَّ رسول الله - ﷺ - طلع له أحَدٌ. فقال: "هذا جبل يُحِبُّنا ونُحِبُّه". |
| القدر | 2 | 2 | 900 | 7 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "لا تَسْألُ المرأةُ طلاق أُختها لتستفرغ صحفتها، ولِتَنْكِحَ. فإنَّما لها ما قُدِّر لها". |
| القدر | 1 | 2 | 904 | 7 | وإياكم والبغْضَةَ. فإنَّها هي الحالقة. |
| حسن الخلق | 3 | 2 | 906 | 12 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "ليس الشديد بالصُّرْعَة. إنما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب". |
| صفة النبي صلى الله عليه وسلم | 10 | 2 | 929 | 23 | فإذا كلب يلهث. يأكل الثرى من العطش. |
| صفة النبي صلى الله عليه وسلم | 10 | 2 | 930 | 23 | فقالوا: يا رسول الله. وإنَّ لنا في البهائم لأجرًا؟ فقال: "في كلِّ ذات كَبِد رَطْبَة أجرٌ". |
| العين | 6 | 2 | 945 | 16 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: إنَّ الحمّى من فيح جهنم فأبردوها بالماء. |
| العين | 6 | 2 | 945 | 16 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: إنَّ الحمّى من فيح جهنم فأطفئوها بالماء. |
| الشَّعَر | 5 | 2 | 953 | 14 | "ورجل تصدّق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه". |
| السَّلام | 3 | 2 | 961 | 4 | "أمَّا أحدهم فأوى إلى الله فآواه الله. وأما الآخر فاستحيا فاستحيا الله منه. وأمَّا الآخر فأعرض فأعرض الله عنه". |
| الاستئذان | 14 | 2 | 978 | 35 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "الراكب شيطان والراكبان شيطانان والثلاثة ركب". |
| الاستئذان | 15 | 2 | 980 | 39 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: السفر قطعة من العذاب. يمنع أحدكم نومه وطعامه وشرابه. |
| البيعة | 1 | 2 | 982 | 2 | ولا نأتي ببهتان نفتريه بين أيدينا وأرجلنا. |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| الكلام | 3 | 2 | 986 | 7 | فقال رسول الله ﷺ: "إنَّ من البيان لسحرًا. أو قال إنَّ بعض البيان لسحر". |
| الصَّدقة | 1 | 2 | 995 | 1 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال: "من تصدّق بصدقة من كسب طيّب ، ولا يقبل الله إلّا طيّبًا، كان إنَّما يضعها في كفّ الرحمن يربِّيها كما يُرَبِّي أحدُكم فُلوَه أو فصيلَه حتى تكون مثل الجبل". |
| الصَّدقة | 2 | 2 | 998 | 8 | أنَّ رسول الله - ﷺ - قال، وهو على المنبر، وهو يذكر الصَّدقة والتعفُّف عن المسألة، "اليد العليا خير من اليد السفلى. واليد العليا هي المنفقة. والسفلى هي السائلة". |
| دعوة المظلوم | 1 | 2 | 1003 | 1 | اضمم جناحك عن الناس. |
| أسماء النبي صلى الله عليه وسلم | 1 | 2 | 1004 | 1 | أنَّ النبي - ﷺ - قال: لي خمسة أسماء. أنا محمد. وأنا أحمد. وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفر. وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي. وأنا العاقب. |